

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Марк Гиршман Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности.
Предисловие.

Это исследование началось в 1985 году, когда я предпринял попытку определить, оказала ли структура еврейского мидраша влияние на катены Прокопия Газского.

Анализируя тексты Прокопия, я был поражен многообразием литературных форм, в которые церковь облекала свои толкования Библии. Они варьировались от гомилии, произносимой на школьном занятии, до письма, биографии и истории. В самом деле, в христианских комментариях был задействован весь спектр греко-римских литературных жанров.

В противоположность этому, талмудический комментарий ограничился одной литературной формой – мидрашем, что представляется мне сознательным стремлением палестинских раввинов первых пяти веков нашей эры обособиться в литературном отношении от господствующей культуры. Хотя греческая и римская культуры оказывали влияние на еврейских мудрецов, о чем подробно написано Шаулем Либерманом, последние ограничили свое устное (и письменное) интерпретаторское творчество (аггада) одним основным жанром – собраниями мидрашей. Здесь я не касаюсь двух других основных жанров (Мишна и Талмуд).

Эта монография первоначально задумывалась как попытка представить современному еврейскому читателю контраст между церковной литературой и сочинениями талмудистов. Первый издатель книги (на иврите), Меир Айали, советовал мне расширить границы исследования, так что в конце концов книга превратилась в обзор некоторых литературных связей между раввинистическим мидрашем и патристической экзегезой в эпоху поздней античности.

В центре моего внимания были Отцы церкви, родившиеся или жившие в Палестине в III–V в.: Юстин Мученик, Ориген и Иероним. Выдвигая на первый план изучение жанров, я одновременно попытался рассмотреть и другие проблемы, такие, как полемика между двумя религиозными традициями и заимствования из одной в другую. Я убежден, что сравнительное изучение экзегетического творчества в иудаизме и христианстве античного периода чрезвычайно обогащает наше понимание этих религий и самой Библии.

Эта книга с исключительной тщательностью была переведена с иврита на английский Батией Штейн, которой я выражаю свою благодарность, как и редакторам и дирекции издательства SUNY Press за их внимание к рукописи. По сравнению с оригиналом мною не произведено никаких серьезных изменений, за исключением главы 1, которая была переработана из эссе, опубликованного в «Маханаим», № 7 за 1994 год. В английском издании в некоторых местах, где это необходимо, я отхожу от стандартных переводов раввинистических сочинений. В главе 2 содержится обзор раввинистического и патристического литературного творчества, при этом основной акцент делается на содержащихся в них сходных утверждениях об исключительности и уникальности. В главе 3 рассматриваются стили интерпретации, существовавшие в этих двух традициях, причем проводится различие между двумя аспектами: техникой расшифровки текста и теми риторическими приемами, которые использовались для представления полученных результатов. Христианский гомилет, проповедовавший на греческом языке в рамках условности греческой риторики, отличался от еврейского толкователя, проповедовавшего на арамейском (или иврите) перед еврейской аудиторией. Обсуждается контраст между широким разнообразием христианских гомилетических сочинений и весьма однородным стилем еврейских собраний, включающих беседы и комментарии. В этой главе представлены и портреты ведущих христианских ораторов, характеристика же языка их произведений и реально-исторический комментарий к ним откладываются до более позднего времени.

В главах 4–6 предметом исследования является важное сочинение Юстина Мученика «Диалог с Трифоном Иудеем», свидетельствующее о бурной полемике по поводу толкования Писания между христианами и евреями, какой эта полемика представлялась христианину, жившему во II веке. Гомилии Юстина сопоставляются с их аналогиями в Мехильте и Берешит Рабба, для того чтобы подчеркнуть различие в их подходе к общим проблемам толкования Писания.

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org
Главы 7 и 8 посвящены Оригену, одному из духовных столпов церкви, который жил и писал в Кесарии в 30–40-х гг. III в. Ориген чрезвычайно интересовался еврейским толкованием Библии и посвятил жизнь пониманию Писания, в том числе еврейского оригинала. Его гомилии и комментарии, судя по всему, бросали серьезный вызов еврейской общине того времени.

В своем комментарии на Книгу Екклесиаста Иероним приводит большое количество еврейских назидательных интерпретаций, о которых он узнал от своего наставника-еврея. В главе 9 сопоставляется толкование Екклесиаста у Иеронима и у мудрецов Талмуда.

Глава 10 подводит итог описанию полемики по поводу Библии. В этой главе даны также краткие характеристики еще четырех деятелей церкви, при этом акцент делается на жанровом своеобразии их сочинений. Также представлен краткий обзор школ, существовавших в сирийской церкви, и рассказано о двух других авторах-христианах, которые жили в Палестине. В двух приложениях затрагиваются методологические проблемы, возникающие при изучении религиозных споров и экзегезы писания [1 - В заключение предисловия автор, почти память своих учителей Шауля Либермана и Моше Цукера, выражает благодарность за помощь в работе над английским изданием книги своим наставникам (Haim Zalman Dimitrovsky, David Weiss Halivni) и коллегам (Paula Frederiksen, Caroline Hammond Bammel, Jeremy Cohen, N.R.M. De Lange, Joshua Levinson, David Satran, Jane Shapiro, Hayim Goldgraber), а также Jewish Theological Seminary (Ismar Schorsch), East Brunswick Jewish Center (паввин Chaim Rogoff), SUNY Press и Jack and Celia Rogoff Memorial Fund.]

1. Интерпретация Библии в контексте поздней античности

В течение всего талмудического периода и в средние века христиане и евреи вели между собой непрерывный спор по поводу того, какое толкование Священного Писания является правильным. Для непосвященного борьба между евреями и христианами в первые века нашей эры представляется довольно нелепой. Евреи еще не оправались от жестоких поражений 70 и 132 гг. и были оскорблены и унижены устройством языческого капища на месте Иерусалимского Храма. Христиане воспринимались римлянами как разрушители и настоящие враги человечества. Их часто преследовали и казнили только за то, что они называли себя христианами. Претензии христиан и евреев на богоизбранность вызвали насмешки язычников [2 - Paganus (букв. - «селянин, поселенец») - термин, используемый христианами начиная с IV века для обозначения всех нехристиан. См. замечательную книгу: Lane Fox. Pagans and Christians, p. 30, а также прекрасное введение в историю Церкви в книге: Chadwick. The Early Church, p. 154.], для которых господство Римской империи являлось неопровержимым доказательством того, что споры между евреями и христианами были просто фарсом, разыгрываемым предающимися самообману побежденными.

Цельс, языческий философ II в., заявлял: «Род христиан и иудеев подобен стае летучих мышей или муравьев, вылезших из дыры, или лягушкам, усевшимся вокруг лужи, или дождевым червям в углу болота, которые устроили бы собрание и стали бы спорить между собою о том, кто из них грешнее, и говорить, что, мол, "Бог наш все открывает и предвозвещает", что, "оставив весь мир и небесное движение и оставив без внимания эту землю, он занимается только нами", что, мол, есть Бог, а затем следуем мы, рожденные Богом, подобные во всем Богу, нам все подчинено - земля, вода, воздух и звезды, все существует ради нас, все поставлено на службу нам. Все это более приемлемо, когда об этом спорят между собою черви и лягушки, чем иудеи и христиане» [3 - Ориген. Против Цельса, IV, 23 (пер. А.Б. Рановича).].

Отзвук этих нелестных замечаний слышен в словах величайшего врага христианства, римского императора Юлиана, который написал целый трактат «Против галилеян». Юлиан, названный христианами Отступником, писал в 362 г.: «Уместно поэтому спросить Павла: если то был Бог не только евреев, но и язычников, чего ради он послал евреям обильную пророческую благодать, и Моисея, и помазание, и пророков, и закон, и чудеса, и чудесные мифы?., а к нам - ни пророка, ни помазания, ни учителя, ни вестника предстоящей и нам,

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org хотя бы и позже, милости от него. Итак, в течение десятков тысяч или, если вам угодно, тысяч лет он не обращал внимания, что все люди, пребывая в таком невежестве, поклоняются, как вы выражаетесь, идолам, все от востока до запада и от севера до юга, за исключением небольшого племени, живущего даже еще неполных 2000 лет в уголке Палестины»[4 – Юлиан. Против галилеян, 10cd (пер. А.Б. Рановича). О Юлиане и его «счетах» с евреями см. важную книгу: Леви. Встречающиеся миры, pp. 221 и ff.].

Эти выпады против христиан и евреев дошли до нас только потому, что церковные иерархи считали необходимым опровергать их в специальных сочинениях. Таким образом, аргументы Юлиана и Цельса известны нам из вторых рук, из христианских трудов, посвященных опровержению утверждений язычников.

Необходимо отметить, что борьба евреев и христиан за верховенство, за право называться Израилем, за права на Священное Писание и его истинную интерпретацию велась не в изоляции. Язычники нападали на обе религии за их претензию на то, что только одной из них даровано истинное откровение. Языческие мыслители были потрясены дерзостью притязаний евреев и христиан на господство и близость к Богу, в то время как реальное положение этих групп, по крайней мере политическое, было самым плачевным.

Г. Струмза недавно заметил, что конец II в., когда появилось сочинение Цельса, был также временем формирования новозаветного канона, с одной стороны, и Устной Торы, с другой[5 – Г. Струмза (Stroumsa) в своей лекции на Одиннадцатом Всемирном конгрессе по иудаике (The Eleventh World Congress of Jewish Studies), июнь 1993 года.]. Соответственно, обе религии стремились выразить свои учения в понятных терминах. Развивая эту мысль, можно сказать, что необходимость обозначить свои границы перед лицом конкурента, а также перед лицом внешней языческой угрозы послужила мощным толчком к созданию письменных и устных собраний священных учений этих религий.

Другим элементом, влияющим на развитие обеих религий в этот период, был гносис (по-гречески «знание»). Гностики утверждали, что библейский Бог был злым Богом, ревнивым, мстительным и завистливым. Он был демиургом, богом, создавшим Вселенную и избравшим Израиль, но не истинным, добрым Богом. Добрый Бог, настоящий Господин Вселенной, был познаваем только лишь через откровение и мог быть постигнут только гностиком, обладающим необходимым знанием. Около пятидесяти лет назад наши представления о гностицизме основывались на сочинениях Отцов церкви, которые пытались опровергнуть его. Однако за несколько лет до обнаружения рукописей Мертвого моря в Египте (Наг-Хаммади) были найдены написанные на папирусе гностические тексты полуторатысячелетней давности. Эта находка чрезвычайно обогатила наши знания о гностической экзегезе. Следующий отрывок из гностического толкования истории о рае находится в тексте, озаглавленном «Ипостась архонтов» (то есть природа, или источник, правителей)[6 – Дискуссия по поводу перевода этого имени содержится в кн.: Bullard. The Hypostasis of Archons, pp. 42–46.] и, по-видимому, написанном в III в.: «Их (архонтов) предводитель слеп; (из-за своей) Власти и своего невежества, (и своей) заносчивости; он сказал со своей (Властью): "Это я – Бог, нет никакого другого, (кроме меня)". Сказав так, он согрешил против (Полноты). И эта речь достигла Непогрешимости; и от Непогрешимости был голос, говорящий: "Ты ошибаешься, Самаэль", что означает "бог слепоты"»[7 – Данное описание основывается на английском переводе этих текстов у Робинсона. См.: Robinson. The Nag Hammadi Library in English, pp. 153–155; см. также очень точные замечания в кн.: Bullard. Hypostasis. О гностицизме и иудаизме, особенно о проблеме двух небесных сил, см.: Segal. Two Powers in Heaven, p. 252, n. 20 и Marmorstein. Studies in Jewish Theology, pp. 97–98. А. Марморштейн написал несколько статей, посвященных гностицизму, и сборник его статей включает в себя ряд эссе, затрагивающих рассматриваемый вопрос.]. Затем рассказывается о том, что Самаэль спустился в хаос и бездну, свою мать, а «непогрешимый» смотрел вниз, и его образ отражался в воде. Силы тьмы влюбились в этот образ и решили создать человека. Но архонты, управляющие силами тьмы, не могли ни подвинуть, ни поднять это творение до тех пор, пока Господин Вселенной по своей великой милости, согласно одной версии, не сжалился и не вдохнул в него дыхание жизни. Затем архонты поместили человека в рай и, как мы знаем, велели ему не вкушать от древа познания (хотя отец, Господин Вселенной, хотел, чтобы он знал добро и

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosofff.org (зло). После грехопадения пришел предводитель архонтов и спросил человека: «Человек, где ты?», потому что он не понял, что произошло.

Давайте подытожим принципы гностического подхода, как они прослеживаются в этом толковании рассказа о Творении и рае, хотя многие красочные детали и опущены. Необычность и даже экзотичность этого рассказа не должны заслонить от нас силу содержащейся в нем гностической экзегезы, так же как и ту опасность, которую она представляла в свое время. Змей, согласно гностикам, говорит правду; бог-творец ревнив по отношению к своим творениям и не желает, чтобы они приобрели знание, тем более что его собственное знание ограничено. Неопровержимым доказательством того, что этот бог не всеведущ, является сам вопрос «Человек, где ты?». Изгнание человека из рая по подозрению, что он «стал как один из нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей и не взял также от древа жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (Быт. 3:22), показывает, что это злой бог, ревнивый по отношению к своим созданиям. Добрый Бог, Господин Вселенной, скрывается, и его можно постичь только посредством мудрости и знания.

Мудрецы Талмуда понимали, какие вопросы влечет за собой фраза «Где ты?» (айека?), и выводили ее происхождение от корня эйх (как). Согласно этому толкованию, Святой, Благословен Он, обращается к человеку и спрашивает его: «Как (эйх) это случилось с тобой? Вчера ты был направляем моей волей, а сегодня волей змея» (Берешит Рабба 19:9)[8 - Marmorstein. Studies, p. 19.]. Далее мидраш интерпретирует эйх как эйха, а это то же слово, с которого начинается Плач Иеремии, что создает замечательную параллель между Адамом и народом Израиля: «Так же, как Я ввел Адама в сад Эдема и руководил им, а он нарушил Мои заповеди, вследствие чего Я наказал его отвержением и изгнанием и сетовал о нем, вопрошая эйха... так я привел его потомков в Землю Израиля и руководил ими, и они нарушили Мои заповеди, и Я наказал их отвержением и изгнанием, и Я сетовал о них, вопрошая эйха!» (Берешит Рабба 19: 9). Это толкование, построенное на измененной вокализации слова айека[9 - Звуки «к» и «х» обозначаются одной и той же буквой «каф». – Прим. ред.] демонстрирует теологическую основу, решающую для понимания Писания таким образом, что поступок Адама является уроком для его потомков – народа Израиля. Рассказ о рае – архетип, превосходящий историю Израиля на своей земле и его изгнание оттуда. Это замечательный пример свободного, даже дерзкого толкования, которое помогло обнаружить скрытые, но «подразумеваемые» смыслы в Библии.

Иоанн Златоуст, один из Отцов церкви IV века, известный своей неприязнью к антиохийским евреям, прилагает огромные усилия, чтобы представить рассказ о рае реальным доказательством Божественной любви к человечеству (philanthropia): Бог вступает в диалог с человеком, «Адам, где ты?» (в соответствии с Септуагинтой, где добавлено слово «Адам»), и пытается немедленно излечить болезнь, пока она не развилась. Между прочим, необходимо отметить, что Иоанн Златоуст использует то самое толкование, которое мы цитировали выше из Берешит Рабба – «Как это случилось с тобой?» – и которое, как мне представляется, он знал из еврейских источников[10 - Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия, 17. Относительно легенды о сотворении человека и их отношения к гностицизму см.: Altmann. The Gnostic Background, pp. 41-43.].

С одной стороны, и еврейский мидраш, и христианская экзегетика боролись с внешним языческим врагом, отрицавшим законность их собственных толкований и относившимся к ним как к мифам и измышлениям. С другой стороны, для обеих религий представляло опасность распространение гностицизма, который интерпретировал Писание и даже некоторые христианские тексты как сообщения о злом демиурге – Боге Израиля.

Таким образом, еврейским и христианским ученым, толковавшим Писание в первые века н. э., пришлось бороться с тремя внешними факторами, бросавшими вызов как их экзегетическим подходам, так и их теологическим заключениям. Встает вопрос: какова была литературная ситуация в этот период? Знали ли экзегеты о своих идеологических конкурентах? Может быть, раввинистические и христианские тексты, дошедшие до нас, предназначались лишь для членов их общин? Возможно, они игнорировали соперничающие точки зрения и толковали Писание без всякой полемической подоплеки?

Прежде чем попытаться дать ответ на эти вопросы, я бы хотел подчеркнуть, что меня интересует лишь литературное творчество двух религий. Свидетельствует ли эта литература о знакомстве авторов с нехристианскими и

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org неиудейскими толкованиями? Определенно, знакомство с другими экзегетическими подходами и вопросами, которые ставили соперники, ясно прослеживается и в раввинистической, и в христианской литературах. Приведу несколько примеров. Нет события более важного для авторов Талмуда, чем откровение, данное на Синае. Писание повествует о том, как Святой, Благословен Он, явился перед всем народом и дал ему Тору. В Писании не говорится, почему из всех народов, населявших землю, Тора была дана именно этому и при таких необычных обстоятельствах. Мудрецов Талмуда волновала эта проблема, и они предлагали множество ответов, которые невозможно изложить все в рамках данной работы. Я процитирую два из них, касающиеся непосредственно нашего предмета – отношения еврейских мудрецов к оппонентам и их аргументам.

Мы читаем в Мехильта де рабби Ишмаэль, палестинском сборнике толкований на Книгу Исход, созданном в середине III века: «Почему Тора была дана не на земле Израиля? Чтобы народы мира не могли сказать: она была дана на земле Израиля, поэтому мы не приняли ее. Тора подобна трем вещам: пустыне, огню и воде. Этим сказано вам, что как эти три вещи доступны каждому, кто приходит в мир, так и слова Торы доступны каждому, кто приходит в мир»[11 – Mekhilta de-Rabbi Ishmael, Bahodesh, ch. 5. Lauterbach ed., pp. 236–237.]. Несколько более ранним временем датируется легенда, повествующая о том, что Святой, Благословен Он, предложил Тору всем народам, но они отказались; только Израиль возложил на себя бремя Его заповедей. В Мехильте так говорится об этом: «И каждый народ был спрошен, желает ли он принять Тору, чтобы не было у них оправдания: если бы нас спросили, мы бы приняли ее»[12 – Ibid., p. 234. См. похожую версию в Сифре (на Второзаконие), писка (раздел) 343, и в Ваикра Рабба 13:2 толкование рабби Шимона бен Йохая: «Святой, Благословен Он, оценил все народы и не нашел ни одного, достойного принять Тору, кроме Израиля». См. также комментарии на эти отрывки из Сифре и Мехильты в работе Fraade. From Tradition to Commentary, pp. 32–37. По этой теме вообще см. также: Уффенхаймер. Синайское откровение, с. 105.]. Эти тексты показывают, что мудрецы Талмуда не только принимали во внимание заявления своих античных оппонентов, но и цитировали их, называя по имени – «народы мира». Это один пример тенденции, которая была весьма заметной в раввинистическом толковании явления Бога на Синае. Мудрецы отвечали на вопрос, который постоянно задавали представители других народов: почему Создатель изливает всю свою милость на один народ, пренебрегая другими? Мехильта не только спорит с этим утверждением, но мидраш прямо называет оппонентов: «чтобы народы мира не имели оправдания».

Угрозы со стороны гностиков и христиан также принимались всерьез. В некоторых случаях упоминается Иисус («сын Пантеры») и его ученики[13 – Об упоминаниях Иисуса в Талмуде и мидраше см.: Herford. Christianity, p. 39. Об имени бен Пантира см.: Roskeah. Ben Stada is Ben Pantera, p. 9 ff. как показывает исследование, Цельс (Ориген. Против Цельса, I, 32) также употребляет это имя, когда рассказывает о рождении Иисуса женой плотника от незаконной связи с римским солдатом.]. Самый известный пример содержится в Тосефте, сочинении таннаев, которое имеет параллели в Мишне и дополняет ее[14 – Само название означает «Дополнение». – Прим. ред.] и которое было завершено в середине III века: «Рабби Элиезер был обвинен в ереси (минут), и его привели на суд. Сказал игемон: Подобаает ли такому старику, как ты, заниматься такими вещами! Тот ответил: Я приму как должное решение Судьи. Игемон думал, что он подразумевает его, меж тем как он разумел Отца Небесного. Он (игемон) подумал и ответил ему: "Раз ты признал правильность моего суда над тобою, то и я тебе верю. Ты свободен"» (Тосефта Хуллин 2:24).

Ш. Либерман уже прокомментировал эту историю с точки зрения римской судебной процедуры того времени[15 – См.: Lieberman. Texts, pp. 76–82.]. Рабби Элиезер был подозреваем в «ереси», которую следует понимать как близость к христианству – религии, запрещенной в Римской империи[16 – Литература, затрагивающая проблему идентификации еретиков, весьма обширна. См.: Kimmel. The Lack of Evidence, pp. 228–232. Kimmel утверждает, что в палестинских источниках слово «еретик» (мин) обычно означает еврея с необщепринятыми убеждениями, но он приводит и точку зрения Либермана, который убежден в том, что слово «еретик» часто относится к нееврею, даже если источник палестинского происхождения. См. также рассуждение о понятии «еретик» в статье: Зусман. История Галахи и Кумран, п. 176, pp. 53–55. Из недавних

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org работ на эту тему см.: Miller. The Minim of Sepphoris, pp. 397–402.]. Слово «судья», которое можно понять двояко, спасло рабби Элиезера, но он мучается от мысли, что подобное подозрение могло пасть на него. Рабби Акива, его ученик, пытается утешить его: «Вошел рабби Акива и сказал ему (рабби Элиезеру): может быть, кто из минеев сказал тебе что-нибудь минейское, и тебе это понравилось. Он ответил: клянусь Небом, ты мне напомнил! Однажды я шел по улице Сепфориса и встретил Иакова из Кефар-Секании, и он сказал мне кое-что минейское от имени Иешу бен Пантиры[17 – В раввинистической литературе было предложено несколько объяснений имени Пантера (Пантира, Пандира) в связи с Иисусом. Укажем на то, что это имя довольно широко распространено в Римском мире и часто появляется в других источниках. См.: Рокох. Иудаизм и христианство, pp. 9 ff. Очевидно, это была еврейская инсинуация, имевшая своей целью противодействовать утверждению о рождении от Девы (parthenos). См.: Chadwick. Contra Celsum, p. 31, п. 3.], и это мне понравилось, так что я впал в минейство» (там же)[18 – Ср. «Диалог с Трифоном», 112.].

Более поздний мидраш, а также Вавилонский Талмуд приводят то толкование, которое Иаков поведал рабби Элиезеру от имени Иисуса. Как сообщает Тосефта, рабби Элиезер признавался, что слушал и получил удовольствие от слов Торы, переданных от имени Иисуса. Цель этого рассказа представляется понятной. Она состоит в том, чтобы удержать евреев от разговоров с христианами, особенно на темы, касающиеся Писания. Кто, в конце концов, более велик, чем рабби Элиезер бен Гирканос, но даже он был арестован римскими властями по подозрению в ереси, потому что слушал какое-то христианское толкование. Подобного рода рассказы, вероятно, использовались, чтобы предотвратить расширение контактов иудеев с христианами, а также споры с ними по поводу Писания.

Однако этот рассказ из Тосефты является исключением. Гораздо чаще раввинистическая литература говорит об угрозах, исходящих от еретиков (миним). Хотя не всегда возможно определить с полной очевидностью, кем были эти еретики, во многих случаях они, несомненно, являются христианами или гностиками[19 – См.: Зусман. История Галахи и Кумран, п. 176, pp. 53–55; Miller. The Minim of Sepphoris, pp. 397–402.]. В той же самой дискуссии, обсуждая получение Торы и практику чтения Десяти Заповедей, мудрецы Талмуда выступают против утверждений еретиков: «Рабби Натан говорит: отсюда опровержение еретиков, которые говорят: "Существуют две силы." Ибо, когда Святой, Благословен Он, встал и сказал: "Я Господь Бог твой" (Исход 20:2), был ли кто-нибудь, кто поднялся против Него? Если бы вы хотели сказать, что это было сделано тайно, то сказано: "Я не говорил тайно..." (Исаия 45:19)» (Мехильта де рабби Ишмаэль, там же)[20 – Mekhilta, ed. Lauterbach, p. 232. См.: Segal. Two Powers, p. 58. Если слова рабби Натана связать с отрывком из кн.: Bullard. The Hypostasis, для сомнений Сегала не остается оснований. Также см.: Marmorstein. Studies.]. О двух силах говорят гностики. Гностический миф о рае, цитировавшийся ранее, приобретает новое звучание. Как только архонт Самаэль заявляет о собственной исключительности и говорит: «Это я – Бог», немедленно раздаётся голос с небес: «Ты ошибаешься, Самаэль». Автор гностического текста будто слышал вопрос рабби Натана: «Был ли кто-нибудь, кто поднялся против Него?» – и отвечает, что скрытый непогрешимый Бог встал против Бога Израиля и показал, что тот был не прав.

Предметом забот еврейских мудрецов были не только ответы на вопросы их оппонентов касательно теоретических проблем и экзегезы Писания, но также и принятие галахических установлений в ответ на угрозу, исходившую от еретиков. Э. Урбах рассматривает сообщения Вавилонского и Иерусалимского Талмудов о том, что ежедневное чтение Десяти Заповедей было отменено, чтобы еретики не говорили, будто бы только они (Десять Заповедей) были даны Моисею на Синае[21 – Урбах. Десять заповедей, pp. 578–596.]. Другими словами, палестинские амораи утверждают, что практика чтения Десяти Заповедей (Втор. 5) вместе с провозглашением «Слушай, Израиль!», (Шма) (Втор. 6:4–9), которое упоминается уже в Мишне (Тамид 5:1), была отменена из-за еретиков. Для нас не важно, действительно ли именно это явилось причиной отмены данной практики. Важным является свидетельство как палестинских, так и вавилонских амораев, выступавших против еретиков, о необходимости не только теоретических ответов, но и практических мер.

До сих пор я старался показать, что в талмудической литературе содержатся упоминания об идеологических оппонентах иудаизма периода поздней античности

Гиришман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org и эта литература открыто против них выступает. Более поздний мидраш, о котором уже говорилось, – это Когелет Рабба, составленный около VII в., где упоминается таннай, с которым еретики «обычно имели дело. Они имели обыкновение задавать ему вопросы, и он отвечал, спрашивали его, и он отвечал» (1:8), что по модели очень похоже на средневековый диспут. Отцы церкви, со своей стороны, свидетельствуют о дискуссиях с евреями. Ориген, живший в Кесарии в 30–40-е годы III в., обсуждает значение слова «Песах»: «Стоит кому-нибудь из нас при встрече с евреями поспешно сказать, что Пасха называется так вследствие страданий Спасителя, как они начинают смеяться над этим человеком как над тем, кто не понимает значения этого слова, в то время как они сами убеждены, что, будучи евреями, толкуют это название правильно» [22 – Ориген. О Пасхе, с. 27.]. Ориген пытался уверить, что евреи не должны осмеивать христиан за использование якобы ненадежных переводов еврейского текста Писания. В данном случае христиане отождествляли жертву Пасхи с «жертвой» Иисуса, который, согласно разным традициям, был распят во время или непосредственно перед Пасхой. Христиане находили неоспоримое свидетельство этому в том факте, что ивритское слово песах само по себе подразумевало страдания Спасителя, так как его греческий омофон обозначает «страдание» (paschein). Ориген отмечал, что по-еврейски pesah значит «прохождение», и опирался на буквальное значение еврейского слова в своей греческой гомилии. С другой стороны, Ориген также направляет свои стрелы против тех евреев, которые думают, что верно толкуют соответствующий стих. С его точки зрения, евреи воспринимают лишь значения слов, но совершенно не понимают их истинного смысла. Только христиане, именно благодаря чтению Септуагинты, понимают этот смысл.

Существует свидетельство о том, что Отцы церкви заботились об образовании христиан, которые участвовали в диспутах с евреями. Тосефта, составленная приблизительно в то время, когда жил Ориген, делает совершенно ясным тот факт, что евреи и христиане вели дискуссии о Писании.

Христианам приходилось защищаться от гностиков и язычников, опровергая в то же время еврейские представления. Названия многих христианских сочинений, датируемых концом II–V вв., показывают, что они были направлены против гностиков. В конце II в. Ириней Лионский пишет обширный трактат против еретиков, а его современник Тертуллиан Карфагенский создает пятитомный труд против Маркиона, главной фигуры гностицизма. Большой христианский справочник по ересям позднеантичного периода был написан около IV в. епископом Епифанием, который родился в палестинском Элевтерополе. Епифаний собрал в одном томе сведения обо всех еретических сектах, классифицировал их и опроверг их взгляды. Его труд, озаглавленный «Панарион» («Домашняя аптечка»), был предназначен служить для избавления от еретических заблуждений. Епифаний насчитал восемьдесят видов ересей, подобно числу наложниц Соломона в Песни Песней [23 – «Панарион» недавно вновь стал предметом внимания, появились новые переводы; его историко-литературное описание см. в труде F. Williams. *The Panarion*, vol. 1, pp. XI–XVIII, см. также Amidon. *The Panarion* и Bregman. *The Parable*, pp. 125–138.].

Этот литературный феномен выявил четкое различие между христианством и иудаизмом. Обе религии претендовали на то, что именно их толкование Писания является истинным, и приложили огромные усилия для развития новых экзегетических методов.

Однако церковь не ограничивала свою деятельность лишь написанием комментариев к Библии, но вела и полномасштабную войну в виде обширных трактатов, посвященных опровержению гностических толкований и очернению репутации гностиков. Христиане писали по-гречески и по-латыни, используя в целях убедительности литературные жанры родной для них греко-римской культуры. Эти жанры включали в себя диалоги, такие, как «Диалог с Трифоном», полемические труды, подобные уже упоминавшимся трактатам Тертуллиана и Иринея, и апологии – монографии, защищающие христианскую религию. Это различие между христианской и еврейской литературами, видимо, явилось одной из основных причин распространения христианства среди римских граждан, что в конце концов привело к провозглашению его официальной религией Римской империи в конце IV в. Путь к доминирующему положению был проторен многими христианскими сочинениями, адресованными образованному читателю, в которых различные способы толкования Писания предлагались в купе с систематическими доказательствами, изложенными хорошим стилем, подтверждающими точку зрения их авторов и опровергающими соперничающие доктрины. Некоторые историки полагают, и я разделяю их мнение, что евреи в

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org
течение этого периода также преуспели в привлечении многих прозелитов из окружавших их народов[24 – см.: Feldman. Proselytism, pp. 1–58.]. Однако у нас нет доказательств того, что со стороны мудрецов Талмуда существовали какие бы то ни было попытки создать специальные тексты, подобные монографиям христианских авторов, где бы они критиковали своих противников и отстаивали собственные взгляды. Авторы Талмуда оставались в пределах литературных рамок, установленных ими самими, и формулировали доказательства и принципы своей веры, главным образом в виде толкований Писания.

Апологеты, Отцы церкви II в., называются так по третьему типу вышеупомянутых христианских сочинений – апологиям. В течение II и в начале III в. христианство было преследуемой, незаконной религией в Римской империи. Юстин Мученик, родившийся в Сихеме (Шхеме), в Палестине, во II в., был, согласно христианскому преданию, приговорен к смерти в Риме (отсюда появилось его прозвище «Мартир», что по-гречески первоначально значило «свидетель»). Он написал две апологии и знаменитый «Диалог с Трифоном Иудеем». Подобно тому как Платон за 500 лет до этого защищал Сократа, Юстин пытался как христианин защитить свою веру и, подобно Сократу, поплатился за это жизнью. Основным аргумент Юстина, как в апологиях, так и в Диалоге, состоит в том, что Библия доказывает истинность христианства и для внимательного читателя совершенно очевидно, что пророки Израиля предсказывали именно пришествие Иисуса. В трудах Юстина содержится много комментариев к Библии, также он пытался показать, что еврейские традиции древнее греческих. Несколько примеров мы находим в «Первой апологии». Говоря о свободе воли, Юстин приводит цитату: «Этому научил нас Святой Дух пророчества, который свидетельствует через Моисея, что первому человеку Бог сказал так: "вот пред лицом твоим благо и зло, избери благо"» (глава 44). Далее Юстин утверждает, что, когда Платон говорит в X книге «Государства», что «вина в человеке избирающем, а Бог невиновен», он лишь подражает Моисею, жившему задолго до него. Однако обратим внимание на тот факт, что этот пассаж Юстин берет вовсе не из Библии. Самый близкий по смыслу библейский текст, на который указывают комментаторы Юстина, – Втор. 30:15–19: «Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло... Избери жизнь». Юстин, однако, утверждает, что это была Божья заповедь «первому человеку», в то время как в Библии не содержится никаких свидетельств о существовании такой заповеди для Адама. Откуда же Юстин ее взял? На мой взгляд, этот отрывок можно рассматривать как классический пример антигностического комментария. Юстин утверждает, что Бог заповедал Своему первому творению выбрать добро, так как именно Бог хотел помочь Адаму и направить его по правильному пути.

Выбор времени для Божественного откровения являлся серьезной проблемой как для христианства, так и для иудаизма. Язычникам было совершенно непонятно, почему Бог, Творец Вселенной, излил Свою милость только на один народ. Почему, по словам Юлиана Отступника, «в течение десятков тысяч лет он не обращал внимания (на язычников)» («Против галилеян», 106d). Ответ Юстина на такого рода выпад не замедлил появиться. Юстин подчеркивает, что так как Христос был первым созданием, логосом, то все те, кто жил до Его откровения, но действовал разумно, следуя Логосу, считаются христианами. Сейчас стоит процитировать целиком уже упоминавшееся ранее толкование рабби Шимона б. Йохая: «Святой, Благословен Он, оценил все народы и не нашел ни одного, достойного принять Тору, кроме Израиля, и Святой, Благословен Он, оценил все поколения и не нашел ни одного, достойного принять Тору, кроме поколения пустыни» (Ваикра Рабба 13:2).

Юстин и его современник рабби Шимон б. Йохай касаются вопроса о времени откровения. Юстин утверждает, что откровение было отложено, но что предшествующие поколения не потерпели никакого ущерба и были способны разделить Божественную сущность Первого создания. Ответ рабби Шимона более определенный: он утверждает, что Святой, Благословен Он, выбрал со свойственными Ему мудростью и пониманием единственно подходящее время. Не следует подвергать сомнению качества и решения Творца, говорит рабби Шимон; на этот вопрос можно ответить лишь с позиций абсолютной веры.

Юстин и церковь пытались «присвоить» Тору иудеев по нескольким причинам. Во-первых, церковь считала, что только она способна правильно истолковать содержание Библии. Сточки зрения христиан, евреи не могли понять свою собственную Тору. Тора и пророки были важны для христианства как доказательства того, что пришествие Христа было исполнением древних пророчеств. В то же время церковь опиралась на еврейские корни Библии,

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org чтобы опровергнуть утверждение римлян о том, что христиане поклоняются «новым богам» – новому изобретению людей, ненавидящих человечество (*misanthropia*). По политическим и религиозным причинам церковь пыталась «присвоить» Священное Писание евреев во всей полноте, одновременно ведя упорную борьбу с евреями и гностиками по вопросу интерпретации.

Ни иудаизм, ни христианство и не думали скрывать свои взгляды от оппонентов. Напротив, они спорили с ними, и эти споры дошли до нас в мидрашах, обоих Талмудах, а также во многих христианских сочинениях. Обе религии напряженно боролись с гностической угрозой, споря при этом друг с другом. Возможно, что наша недостаточная осведомленность о претензиях язычников к христианству и иудаизму делает более глубинные пласты этих двух религиозных традиций недоступными для нас. Кроме того, непонимание угрозы гностицизма для обеих религий может затемнять истинную направленность интерпретации Писания, как я пытался показать, разбирая толкование рабби Натана. Только рассматривая библейскую экзегезу в более широком литературном контексте, можно ясно понять как вероучение авторов Талмуда, так и их оппонентов.

2. Сущность спора: «Они не Израиль... Мы Израиль»

Прежде чем попытаться очертить параметры столкновения двух религий, необходимо отдельно рассмотреть внутреннюю структуру каждой из них – ее ценности, идеи, институты. Такое описание тоже не будет удовлетворительным, до тех пор пока мы не определим соотношение между этими тремя компонентами и важность каждого из них [25 – Тут подразумевается метод, названный Сандерсом «целостным сопоставлением структур религии». См.: Sanders. Paul and Palestinian Judaism, pp. 12–24.]. В то время как в одной религии идеи и концептуальные установки более важны, чем практика, в другой «намерение» ценится меньше, а решающим фактором является практическая деятельность. Только после проведения подобного анализа можно приступить к сравнению.

Существует также ситуация, когда одна религия утверждает, что является наследницей другой, черпает из тех же самых источников, принимает те же самые предания предков и претендует на то, чтобы быть «истинной» религией, настаивая на том, что другая утратила подлинность и аутентичность. Не имеет значения, действительно ли эта первая, претендующая на то, чтобы быть подлинной, религия происходит из другой или дело обстоит иначе. Эта религия утверждает, что наследие, которое долго понималось и применялось одним образом, теперь перешло в собственность более значительного и знающего комментатора, у которого есть ключи к истинному пониманию этого наследия и претворению его в жизнь.

Так должно начинаться теоретическое исследование, посвященное описанию взаимоотношений между любыми двумя религиями, и в частности между ранним христианством и религией Израиля. Для исследователя-одиночки это очень трудная, а может быть, и непосильная задача. Я не буду пытаться описать здесь содержание и структуру двух религий. Ограничусь изображением одного решающего столкновения, а именно борьбы за истолкование Библии – определяющего момента в споре между христианами и евреями. Одним из главных аргументов христиан был тот, что евреи понимали Библию не так, как должно. Наиболее радикальной формулировкой такого отношения является хорошо известное высказывание Августина, одного из наиболее прославленных Отцов церкви, который жил в конце IV – начале V в. Августин сравнивает роль иудеев со слепцом, который освещает факелом дорогу другим, но сам не может видеть этот свет [26 – О других метафорах, используемых Августином в отношении евреев, см.: Blumenthal. Juifs et Chrétiens, p. 232.]. То есть евреи свидетельствуют о библейской истине, не понимая ее. Далее я покажу, как христиане пытались обосновать эту точку зрения. Наиболее отчетливо претензия христиан на истинное понимание Библии проявляется в именовании самих себя «истинным Израилем». Этот аргумент появляется в христианской литературе рано, но в раввинистической упоминается в мидрашах сравнительно поздних, таких, как Танхума (Ки Тисса 34) [27 – Либберман касается этого источника, и я процитирую его ниже. См.: Lieberman. Hellenism, p. 207. О параллельном источнике в Бамидбар Рабба см.: Мак. Антихристианские толкования, pp. 135–136.]: «Потому что Святой, Благословен Он, предвидел, что придет время, когда народы мира будут переводить Тору, читать ее по-гречески и затем скажут: "Мы Израиль..." (Исход

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org 30:11–34:35)». Следовательно, мидраш ясно определяет тех, кто желал бы лишиться евреев их библейского наследия: это язычники, переводящие Библию на греческий и претендующие на право называться Израилем. Ответ на их претензию, который дается в этом мидраше, и будет сейчас предметом нашего рассмотрения.

Но вначале необходимо поставить вопрос: существуют ли какие-либо свидетельства того, что евреи были осведомлены об этой претензии с начала рассматриваемого здесь периода, даже если они прямо об этом и не упоминали? В течение II в., как и до этого, христиане прямо заявляли, что они – истинный Израиль, что только они способны адекватно понимать Библию и что евреи больше не могут участвовать в процессе толкования, потому что они отказались понять ее истинное значение. Проанализируем это утверждение в формулировке Юстина, а затем рассмотрим, в какой мере ранние еврейские источники демонстрируют знакомство с ней.

«Диалог с Трифоном Иудеем» – наиболее важный источник в христиано-иудейском споре. Он был написан, очевидно, в Риме около 160 г. [28 – Одно из последних подробных исследований, посвященных Юстину: Skarsaune. *The Proof. О римском окружении см.: Donahue. Jewish-Christian Controversy*, pp. 6–58.]. Согласно историографии талмудического периода, это период Уши (Синедрион находился тогда в г. Уша в Галилее. – Примеч. перев.). Трифон, представитель евреев в «Диалоге», спрашивает: «Так что же?! Неужели вы – Израиль, и Бог говорит это (библейские пророчества, упомянутые ранее. – М.Г.) о вас?».

И Юстин отвечает: «Потому, как от одного того Иакова, названного также и Израилем, весь род ваш назван Иаковом и Израилем, так и мы, соблюдающие заповеди Христовы от родившего нас для Бога Христа, называемся не только Иаковом, Израилем, Иудею, Иосифом и Давидом, но и истинными сынами Божиими и на самом деле таковы» (глава 123). «Вы – сыны Господа Бога вашего» (Втор. 14:1), – говорит Моисей народу Израиля в пустыне. И рабби Акива, старший современник Юстина, возвращается к этому мотиву: «Любимы израильтяне, ибо они названы сынами Божьими... особенная любовь оказана им тем, что они названы сынами Божьими» (Авот 3:14) [29 – См. различные версии и комментарии в кн.: Шимон бен Цемах Дуран. *Маген Авот* (Leipzig, 1855), 50b–51b. (ивр.)]. Согласно рассуждению рабби Акивы, народ Израиля является возлюбленным не просто потому, что был создан по образу Божию, как все человеческие существа («Возлюблен человек, ибо он был создан по образу Божьему»), но он возлюблен особенно, так как назван «сынами». Однако, согласно Юстину, теперь сыны возлюбленные – те, кто соблюдает заповеди Мессии. Юстин следует точке зрения Павла (Гал. 3:7), который обращался к христианам из язычников, называя их «сынами Авраама». Драгоценный сосуд рабби Акивы, Тора, был заменен «заповедями Мессии» (первая среди них – вера), которые дают право христианам именоваться Израилем-Иаковом и сынами Бога.

Это четко сформулированное утверждение встречается в процитированном отрывке из Танхумы, но обнаруживается также и в более раннем источнике:

Притча. Чему это подобно? Мякина, солома и стерня поспорили. Одна сказала: «Ради меня была засеяна земля», и другая сказала: «Ради меня была засеяна земля». Пшеница сказала им: «Подождите, пока не настанет время урожая, и тогда мы увидим, ради кого было засеяно поле». Когда пришло время урожая и все отправились на гумно, начал владелец земли молотить – и мякина была рассеяна по воздуху; он взял солому – и бросил ее на землю; он взял стерню – и сжег ее; он взял пшеницу – и сложил ее в скирду, и все поцеловали ее. Так и народы говорят: «Мы – Израиль, и ради нас был создан мир». Говорит им Израиль: «Подождите до того дня, когда придет Святой, Благословен Он, и мы узнаем, ради кого был создан мир, так как написано: "Ибо этот день наступает; он горит подобно огню в печи" (Мал. 3:19), и написано: "Ты будешь веять их, и ветер разнесет их" (Ис. 41:16), но, как Израилю, нам сказано: "А ты возрадуешься о Господе, будешь хвалиться Святым Израилевым" (там же)» (Шир га-Ширим Рабба 7:3).

Перед нами опять источник, который открыто связан с притязанием «народов»,

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org и это притязание оспаривается: «подождите», еще придет день, когда евреи докажут, что они – Израиль, «сыны Божий». Особенно любопытен еще более ранний вариант этой притчи, дошедший до нас в книге Берешит Рабба (конец раздела 83). Я привожу лишь заключение этого рассказа: «Подобным образом Израиль и народы спорят, одни говорят: "Ради нас был мир сотворен", и другие говорят: "Ради нас" Израиль говорит: "Настанет час, и вы увидите (в будущем): "Ты будешь веять их, и ветер разнесет их" (Исайя 41:16), но Израиль: "А ты возрадуешься о Господе, будешь хвалиться Святым Израилевым" (там же)». Более ранний мидраш, следовательно, не ссылается на утверждение христиан открыто, но лишь намекает на него: «ради нас был мир создан». Только в Танхуме, более позднем сочинении, эти два элемента соединены: «мы – Израиль» и перевод Писания на греческий. Объединение этих составляющих определенно позволяет отождествить «народы» с христианами. Но не следует ли рассматривать более поздний источник как аккуратную и точную интерпретацию более ранних? Исследование другого текста (Иерусалимский Талмуд, Пеа 2:6) показывает, что в IV в., если не раньше, мудрецы Талмуда уже оспаривали эту претензию христиан.

Содержанием этого источника является дискуссия о понятии галаха ле-Моше ми-Синай (закон, данный Моисею на Синае), которое появляется в Мишне. Талмуд старается прояснить взаимоотношения между раввинистическим законом – Устной Торой – и откровением, данным на Синае. Предпочтительнее ли Письменная Тора, чем Устная, или наоборот, или они обе представляют одинаковую ценность? На этот вопрос дается несколько различных ответов, все они основаны на толковании Библии. Центральным стих, которым открывается дискуссия, берется из книги Исход 34:27: «ибо в сих словах (аль пи; буквально «ртом») Я заключаю завет с тобою и с Израилем». Он толкуется одним амораем как указывающий на превосходство Устной Торы, другими словами, именно в Устной Торе суть завета, в приводимой формулировке: «(слова) в устах возлюбленны».

Вторая тема, обсуждаемая в этом талмудическом отрывке, очень важна. Стих, который здесь толкуется (Ос. 8:12), нуждается в пояснении: «написал Я ему важные законы Мои, но они сочтены им чужими». Рабби Авин интерпретирует его следующим образом: «Сказал рабби Авин: "Если бы Я написал для вас большую часть Моей (переданной устно) Торы, тогда разве евреи не считались бы посторонними? (Ибо) в чем разница между ними и язычниками? Эти пишут свои книги, и те пишут свои книги; эти пишут пергамены, и те пишут пергамены"» [30 – Lieberman. *Hellenism*, p. 207.]. Как уже говорилось, содержанием этого отрывка в Иерусалимском Талмуде является глубокая и всеобъемлющая дискуссия о статусе Устной Торы, которая заканчивается знаменитым высказыванием: «Даже то, что ученик однажды в будущем будет рассказывать своему учителю, было сказано Моисею на Синае». Представляется очевидным, что рабби Авин также уверен, что Устная Тора, в большей степени, чем Писание, – это и есть то, что делает народ Израиля уникальным. Далее приводится полная редакция более позднего мидраша, в сравнении с которой интересно будет проанализировать уже цитированный отрывок из Иерусалимского Талмуда. В более позднем мидраше раскрывается то, что остается скрытым в более раннем тексте. Рассматриваемая редакция мидраша содержится в Песикта Раббати (раздел 5):

Сказал рабби Йегуда бар Шалом: Моисей просил, чтобы Мишна была написана. Но Святой, Благословен Он, предвидел, что народы будут переводить Тору, читать ее по-гречески и говорить: «Мы – Израиль», «Мы – сыны Господа». Теперь чаши весов уравниены. Святой, Благословен Он, скажет всем народам... «Я знаю только того, кто обладает Моими таинствами, он – мой сын». Они сказали Ему: «А что такое Твои таинства?» Отвечал Он им: «Это Мишна».

Согласно рабби Йегуде бар Шалому, народы и Израиль – равные претенденты на корону («чаши весов уравниены») [31 – См. прекрасную статью: Брегман. *Весы*, pp. 289–292. Основываясь на анализе рукописей, Брегман утверждает, что основная версия мидраша Танхумы говорит о чашах весов мецуян («готовы»), имея в виду то, что существуют доказательства в пользу данного прочтения, в отличие от чтения меуян («уравновешены»). Тем не менее дошедшие рукописи Песикты, которые мы процитировали, содержат чтение меуянин (приводится

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org Брегманом в прим. 14). Это хорошо известное слово, означающее «уравновешенный». См. также: М. Moreshet. Leksikon Ha-Po'al (Ramat-Gan, 1981), p. 261 и п. 10: «был равным, уравновешенным, точным». Убедительно пишет об этом Фридман. См: Фридман. Кир Иад, с. 187–189.]; отсюда следует, что никакое решение невозможно. Значит, для этого экзегета IV в. угроза со стороны церкви в виде Септуагинты была вполне реальной. Только Устная Тора давала евреям преимущество, или, если быть более точными, только Устная Тора содержала истинное, аутентичное определение «сынов Божьих». Хочется отметить здесь слово «тайна», которое появляется в его греческой форме – мистерии в ивритском оригинале. В талмудический период мистические религии охватили римский мир, и это словоупотребление могло быть попыткой представить иудаизм в качестве такой религии, а Устный Закон – в качестве ее таинства. Это также могло служить объяснением уникальной роли устного учения у раввинов, на что указывал Ш. Либерман, комментируя данный источник[32 – Lieberman. Hellenism, p. 208.].

Хотя последняя гипотеза представляется мне в целом корректной, тем не менее вызывает вопрос само чтение мистерии, хотя оно сохранено всеми манускриптами[33 – Я основываюсь здесь на данных, приведенных в статье: Брегман. Весы.]. Часто в подобных контекстах употребляется не мистерии, а семеитерии[34 – Речь идет о заимствованных ивритом древнегреческих словах mysterion (μνσήριον) и semanterion (σημαντήριον). – Примеч. ред.]. Семеитерии, по-гречески обозначающее «печать», появляется именно в тех притчах, где мидраш касается вопросов подлинности[35 – См., например, в Pesikta de-Rav Kahana, Braude trans., p. 204 прекрасное толкование на стих «Песни Песней»: «Запертый сад – сестра моя, невеста, заключенный колодезь, запечатанный источник» (4:12). Это притча о дочерях некоего царя, которые отправились в дальний путь, вышли замуж и все привезли домой печати своих мужей. Когда царь вернулся и люди сообщили ему о распутстве его дочерей, каждая достала печать своего мужа. Мне думается, что так обстоит дело и с рассматриваемым источником. См. особенно: Сифрей Бамидбар, писка 151, как приведено в работе: Muffs. Love and Joy, p. 126.].

Если оставить в стороне филологические размышления, цель этого текста представляется вполне ясной. Мишна, Устный Закон, характеризует Израиль как сынов Божьих и определяет их уникальность. Вернемся теперь к Иерусалимскому Талмуду. Когда рабби Авин, приблизительно за одно-два поколения до рабби Йегуды бар Шалома, говорит: «В чем разница между нами и язычниками?» – он имеет в виду ту же самую проблему: Тора написана и открыта для любого, кто пожелает прочесть ее. Как пишет Ш. Либерман[36 – Lieberman. Hellenism, p. 208.], «в этом тексте христиане изображаются создающими Септуагинту в виде книг и пергаменов... потому что, согласно авторам Талмуда, они пожелали подчеркнуть, что в отношении Торы они были равны евреям. У них были такие же книги, как у евреев». Следовательно, в двух ранних источниках – из Иерусалимского Талмуда и из Берешит Рабба – аргумент христиан открыто не упоминается, хотя и подразумевается. Напротив, более поздняя редакция объясняет скрытое значение и полностью обнажает его.

Вернемся к тому месту в книге Ш. Либермана, где он сравнивает Устную Тору с мистериальными религиями. Я думаю, что этот момент следует соотнести со строгим запрещением записывать книги аггады (Иерусалимский Талмуд, Шаббат 13:1): «Эта аггада, тот, кто записывает ее, лишается доли в Грядущем Мире, и тот, кто проповедует ее, должен быть сожжен, и тот, кто слушает ее, не получит вознаграждения». Это удивительное заявление приписывается одному из главных творцов аггады, рабби Йошуа бен Леви, который утверждает, что лишь однажды в своей жизни посмотрел на книгу аггады. Действительно, уже таннаи постановили, что даже толкование Писания должно совершаться устно, как мы узнаем из Тосефты (Шаббат 14:1): «Хотя установлено "не читают (в субботу) священных кетувим", однако можно их учить (шоним) и толковать (доршим), а если есть надобность справиться о каком-нибудь изречении, то дозволяется читать и для разъяснения»[37 – Пер. Н. Переферковича. – Примеч. ред.]. Тосефта предлагает здесь умеренную точку зрения, в то время как Мишна (Шаббат 16:1) совершенно запрещает чтение Писания, «чтобы не отвергали бейт га-мидраша (Дома Учения)».

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org ограничивает это запрещение только чтением и позволяет «обучать» и «толковать». Для наших целей важно то, что даже умеренная точка зрения предполагает, что Писание будет толковаться без подглядывания в библейский текст, и поэтому изучение аггадических книг не разрешалось тем более. Таким образом, танны подчеркивали, что даже в субботу – основной день изучения Писания для народа – его толкование должно было совершаться только устно! Разрешалось, при необходимости, проверить ссылку, лишь беглый взгляд на письменный текст. Эти и другие источники ясно показывают, что аггадические книги были доступны, и это вызвало резко негативную реакцию некоторых мудрецов Талмуда [38 – С другой стороны, представляется, что рабби Йоханан защищал изучение аггады по аггадическим же книгам.]. Еще одно свидетельство существования таких книг приводится дальше, когда Иероним рассказывает о еврее, который приходил украдкой по ночам и приносил ему еврейские книги [39 – См. главу 9. Ориген также добывал еврейские книги.]. Мидраш, как и Мишна, должны были тщательно охраняться, чтобы их содержание не стало известно или, что еще хуже, не попало в руки соперников-экзегетов.

Приводилось несколько мотивов, объясняющих желание христиан именоваться Израилем. Во-первых, новая религия исторически возникла среди евреев и, на начальном этапе, распространялась среди них, воспринимая самое себя как продолжение иудаизма. Однако эта историческая причина не была основной, особенно после того, как евреи отказались принять новую религию и она стала распространяться среди язычников. Очевидно, тот факт, что христианство не было законной религией в Римской империи, являлся достаточным основанием для возникновения у христиан желания остаться под эгидой иудаизма, который пользовался этим завидным легальным статусом. Восприятие христиан как поклоняющихся «богам новым» (Втор. 32:17), как тех, кто не пошел по стопам отцов, давало римским властям веский повод для преследования новой религии [40 – Об отношениях между Римом, христианством и иудаизмом см.: Simon. Verus Israel, pp. 98–117.]. Наличие у христианства еврейских корней, несомненно, давало ему весомое преимущество, позволяя заявлять об очень древнем и законном происхождении. Несмотря на это, христиане подвергались преследованиям в течение веков, и сам Юстин умер как мученик. Однако, кроме исторических и политических причин, мы также должны сказать и о том, что христиане были абсолютно убеждены, что верующие в их Мессию были в самом деле настоящими евреями и истинным Израилем своего времени, а те, кто отрицал это, – «грешниками». Объединенная сила этих трех аргументов превратила спор о Писании – главном наследии Израиля – в вопрос жизни и смерти. Эта борьба, в том виде, как она отражена в различных христианских сочинениях, будет рассмотрена далее.

Описание этого герменевтического спора – сложная и увлекательная задача. Раннее христианство вскоре покидает пределы Палестины и, проповедуя народам мира, использует различные языки. Для христиан миссионерство само по себе стадия исполнения пророчества Малахии: «и на всяком месте фимиам и жертва чистая приносятся имени Моему, ибо имя Мое велико между народами, говорит Господь Саваоф» (1:11) (Юстин Мученик, Диалог, 41). Основываясь на быстром распространении своей религии, христиане уже во II в. заявят, что они – Израиль и что они исполнили данное пророчество. Проблемы, затрудняющие исследование этого распространения, очевидны. Пишущий по-гречески христианин, живущий в непосредственной близости от центров еврейской культурной жизни, в значительной степени отличается от своего ученого коллеги, думающего и пишущего на латинском языке и удаленного хронологически и географически от этих центров. Кроме того, они оба сильно отличаются от христианина, пишущего на сирийском языке, родственном тому арамейскому, на котором говорили палестинские евреи и крупная еврейская община в Антиохии Сирийской.

Вторая причина, затрудняющая описание христианских общин, связана с первой: помимо различных языков, существовали различные экзегетические и философские школы, а также богословские направления, развивавшиеся в разных областях и серьезно влиявшие на местное творчество. Внутренние богословские диспуты также являются важным материалом для понимания церковной экзегезы. Знакомство читателя с отвлеченными богословскими дискуссиями о сущности Бога и взаимоотношениями между ипостасями Троицы выходит за рамки данного исследования.

Третьей причиной, по которой изображение борьбы за истинное толкование Писания представляется столь сложной задачей, является то, что христиане разработали несколько письменных жанров толкования. Можно перечислить по

1. Классические экзегетические труды.
2. Гомилетические сочинения, являющиеся, в большей или меньшей степени, стенографическими записями церковных проповедей.
3. Апологии–монографии в защиту христианской религии от нападок язычников, иудеев и гностиков.
4. Антологии гомилий или отдельных стихов, подобранных в виде сквозного комментария на отдельную библейскую книгу.
5. Записи бесед, проводившихся в академии конкретным христианским мыслителем.
6. Песнопения и религиозные стихи, содержащие элементы толкования.

Некоторые другие жанры – истории, письма, рассказы о мученичестве и т. д. – также включают в себя библейские комментарии, созданные в церкви в эти годы.

Эти три элемента – язык сочинения, его географическое и интеллектуальное окружение и литературная форма толкования – создают значительные трудности для единого описания христианской интерпретации Библии.

Что касается евреев, то их творческая деятельность в этот период была более компактной по времени и месту и, что достаточно удивительно, по жанру. В самом деле, до нас дошел только один (или, возможно, два) «стиль» экзегетических сочинений: антологии, включающие в себя галахический мидраш эпохи таннаев (до середины III в.) и аггадический мидраш амораев, который был создан в том виде, в котором он дошел до нас, между концом IV в. и мусульманским завоеванием в начале VII в. Различают экзегетические и гомилетические аггадические мидраши. Экзегетический мидраш последовательно толкует каждый стих отдельной библейской книги (как в случае с Берешит Рабба); гомилетический мидраш представляет собой более определенный и цельный материал по конкретной теме и не комментирует последовательно все стихи данной библейской книги (как, например, в Ваикра Рабба).

Несомненно, что в гомилетическом мидраше идеи разрабатываются более полно и тщательно, но сущность интерпретации в обоих жанрах мидраша – экзегетическом и гомилетическом – очень сходна, а пожалуй, и идентична[41 –

На мой взгляд, еще не установлено с достаточной долей уверенности, что риторика различна в «гомилетических» собраниях мидрашей, предназначенных, возможно, для чтения в синагоге, и экзегетических, очевидно предназначенных для учеников (служили ли эти собрания мидрашей инструментом для изучения Библии или представляли собой источник информации для гомилета). Я пытался продолжить исследование этого важного вопроса в своих статьях. «The Greek Fathers», pp. 137–165 и «The Preacher», pp. 108–114. См. также: Маргалиот. Ваикра Рабба (на иврите), vol. 5, p. XII.]

Евреи и христиане спорили о том, кто является истинным Израилем. Обе религии пользовались Библией (на еврейском или на греческом) и толковали ее, каждая в соответствии со своим собственным методом. В их спорах Библия занимала центральное место: в то время как Устная Тора была привилегией евреев, христиане видели свою уникальность в их вере в Иисуса как в Мессию, дарующего милость человечеству. В этом контексте каждая из двух религий обращалась к интерпретации Библии и убеждала другую, а также своих собственных верующих и язычников, что она и есть истинный Израиль.

3. Устное красноречие и письменные сочинения: экзегет, проповедник и аудитория в античности

Оратор (в античном мире ритор) старался при помощи своих речей достичь трех целей: убедить, научить и развлечь[42 – См.: Vonper. Education, p. 289. Автор пишет, что согласно установившейся традиции риторическое вступление преследовало тройную цель:

Гиришман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org расположить к себе аудиторию (*benevolum*), сделать ее внимательной (*attentum*) и восприимчивой (*docilem*).]. Опытный ритор знал, как приспособить свою речь к конкретной аудитории и рассматриваемому предмету. В одном из новейших исследований христианской проповеди большое внимание было уделено тому, чтобы попытаться восстановить характер аудитории, исходя из стиля проповеди[43 – Macmillen. *The Preacher's Audience*, pp. 503–511.]. Например, если судить по одному из самых искусных проповедников, Григорию Нисскому, то он обращался к высокообразованной аудитории. В самом деле, свойственная ему языковая пышность сурово критиковалась учеными, и его характеризовали как подверженного слабости софистов, которые неумоимо бросали слова на ветер.

Однако нелегко доказать, что в реальности все было именно так, как зафиксировано в письменных текстах: кто гарантирует, что данный конкретный проповедник обращался к слушателям с точно такими же устными проповедями, как дошедшие до нас письменные? Не являются ли тексты проповедей литературной версией, обработанной по всем правилам риторического этикета и предназначенной для образованной и верующей публики или даже для ограниченной группы церковных иерархов и проповедников? Если это так, то действительная проповедь могла быть гораздо проще, чем то, что мы имеем. Этот вопрос представляется столь же важным и по отношению к мидрашам[44 – Эти вопросы были затронуты в работе: Saperstein. *Jewish Preaching*, pp. 20–26. См. также: Бен Сассон. *Мировоззрение и руководство*, с. 39–40.].

Христианские сочинения, посвященные Библии, как отмечалось во второй главе, написаны в разных жанрах. Так как мой интерес связан в большей степени с патристикой, чем собственно с ранним христианством, я начну свой обзор со II в. и продолжу его до начала VI в. Памятники христианской литературы II в. весьма разнообразны и включают, среди прочих, сочинения в защиту религии, известные как апологии, которые имеют давнюю традицию: самая известная апология античного мира принадлежит, несомненно, Платону. Благодаря подобным сочинениям этот период церковной истории известен как эра апологетики. Одной из основных и наиболее известных апологий является «Диалог с Трифоном» Юстина Мученика, который станет предметом подробного рассмотрения в следующей главе. Это сочинение, построенное в форме диалога между евреем и христианином, отмечено тем напряжением, которое вообще характеризует отношения между ранней церковью и евреями по поводу истинного толкования Библии.

В III в. церковь была свидетельницей появления одного из своих наиболее творческих и плодотворных авторов древности – Оригена Александрийского (ок. 180–253). Его сочинения включают классические интерпретации Библии, а также записи публичных проповедей, которые он произносил в Кесарии около 230 г.[45 – См.: Lienhard. *Origen as homilist*, p. 39.]. Эрудиция Оригена вкупе с его любовью к Библии, «в которой нет ничего, что не было бы полезно», вызвали растущий интерес к экзегезе Писания не только среди последователей александрийского богослова, отстаивавшего аллегорическую интерпретацию Библии, но и среди его оппонентов. Хотя первые попытки толкования Писания определенно делались еще во II в., все же именно Ориген дал толчок изучению Библии позднейшими поколениями.

Дидим Слепец из Александрии (313–398), один из духовных наследников Оригена, даже оставил записи занятий по Библии, которые он проводил в своей академии. Эти записи были обнаружены на папирусах, найденных в 1941 г. в Туре, в Египте. Документы представляют особый интерес, потому что они дают нам возможность стать свидетелями живого диалога между учителем и его учениками – мы видим учителя, который предлагает ученикам вопросы, отходит от первоначального плана и т. д.[46 – См.: Hirshman. *The Greek Fathers*, pp. 143–147.]. Говоря об оппонентах Оригена, следует упомянуть Антиохийскую школу. Эта школа отвергала чрезмерную, по мнению ее представителей, приверженность Александрийской школы к аллегории и «типологии». Аллегорическое толкование раскрывает еще одно измерение, или другой смысл, в комментируемом тексте, помимо того, который виден при первом знакомстве с ним. Само слово аллегория состоит из двух греческих слов, которые означают «говорить иное». В аллегорическом толковании слова представляют собой символы (или по-гречески «типы», *typoi*, отсюда термин типология), указывающие на глубинный смысл. Эти способы толкования

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org рассматриваются в последующих главах. Заметим, что аллегорическая интерпретация была хорошо известна за несколько веков до н. э., служила для истолкования поэм Гомера и также имела сторонников и противников. Что касается аллегорической интерпретации Библии, то и здесь у Оригена были предшественники – два великих александрийца: еврей (Филон) и христианин (Климент), имена которых Ориген прямо упоминает [47 – См.: Whitman. *Allegory*, p. 55–57; и Runia. *Philo*, pp. 157–183.]. Благодаря своим интеллектуальным и комментаторским способностям Ориген стал известен как наиболее яркий применитель этого метода на практике, и сам метод стал отождествляться с его именем. К концу жизни Оригена антиохийские мужи выступили против его преувеличенных аллегорических толкований, заменяя этот метод подходом, называемым «теория» (*theoria*), который, хотя также не был свободен от аллегории, придавал большее значение историческому контексту библейских книг и не был склонен рассматривать такое множество стихов лишь как провозвестие пришествия Иисуса [48 – Об аллегории и теории см.: Grant. *Short History*, pp. 52–72; *norbury. Old Testament*, pp. 767–770. Большой интерес представляет статья: F. Young. *Rhetorical*], в которой делается попытка найти подоплеку спора между Антиохийской и Александрийской школами в их риторико-философских привязанностях.]

Этот краткий обзор завершит фигура Прокопия Газского (475–536), который, видимо, был первым из церковных деятелей, собравшим различные толкования Библии в антологии, известные как *катены*, или *эклоги*. Форма таких антологий была знакома ему, профессиональному ритору, из подобных сочинений в античной литературе, и он перенял ее, собирая толкования библейских книг различными авторами. Хотя труд Прокопия оценивался многими как свидетельство упадка настоящего творчества, это не совсем верно [49 – См.: Hirschman. *The Greek Fathers*, pp. 151–155.]. На самом деле можно (и даже должно) было бы сказать, что выдающаяся заслуга Прокопия в том, что им был создан экзегетический труд, содержащий указание на источники, принимающий одни толкования и отвергающий другие. Следовательно, критерием творчества в данном случае является само собирание комментариев и выбор авторов.

До сих пор мною были рассмотрены основные стили комментариев и толкований, которые доминировали на грекоговорящем Востоке в течение периода, длившегося приблизительно от написания Мишны до создания мидрашей амораев (135–535). Моей задачей было представить широкий спектр христианских сочинений и персоналий, которые должны быть приняты во внимание при попытке сравнить христианские сочинения с раввинистическими мидрашами. Чтобы лучше нацелить исследование, я ограничил его главным образом Отцами церкви, жившими в Палестине и ее окрестностях в эпоху талмудизма и амораев и писавшими по-гречески – от Юстина Мученика, родившегося в палестинском городе Сихем во II в., до Оригена, творившего в Кесарии в III в., и затем до Прокопия Газского, жившего в конце V в. Можно предположить, что эти комментаторы были особенно восприимчивы к толкованию Библии, исходящему от евреев, и что они направили свое внимание на то, чтобы представить истинный и убедительный альтернативный комментарий, который благодаря своим достоинствам мог бы претендовать на ведущую роль в понимании Библии. Мы отмечали, что Оригена задевали насмешки евреев над незнанием христианами еврейского языка (в связи с разбором значения слова «Пасха», см. выше). Вместо того чтобы говорить о многообразии христианской умозрительной герменевтики на тему сущности Божества, я сосредоточился на толкованиях, которые, наряду с другими сочинениями, дают ответ двум противникам, воспринимаемым церковью в качестве открытой и непосредственной угрозы в области теологии, – евреям, с одной стороны, и гностикам – с другой [50 – Одна из теорий, возникших при изучении раннехристианской герменевтики, автором которой считается Грибомон, рассматривает церковные комментарии как колебание между угрозой распространения гностицизма, с одной стороны, и иудаизма, с другой. См.: Klark. *Ascetic Piety*, p. 395. См. также: Уффенхаймер. *Синайское откровение*, p. 10, который рассматривает полемику в еврейском мидраше как направленную против христианства и язычества.]

Некоторые ученые утверждают, что в течение первых 300 лет христианские комментаторы пытались с помощью герменевтики проторить средний путь между еврейской и гностической интерпретациями Библии. Гностицизм был религиозным направлением, претендующим на высшее и особое знание (от греч. *гносис* – «знание»). Ученые высказывали различные мнения относительно того, зародилось ли это направление среди евреев и затем распространилось среди

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org христиан, или наоборот. Я разделяю точку зрения тех, кто находит корни гностицизма в иудаизме[51 – Я разделяю точку зрения Пирсона, нашедшую отражение в его недавно опубликованном сборнике трудов, который содержит некоторые выводы по данному вопросу (см.: Pearson. Gnosticism, pp. 1–28). Автор склонен рассматривать гностицизм в качестве самостоятельной религии, для которой характерен акцент на знании о далеком боге как средстве спасения и ряд других признаков. Он также рассматривает кризис в иудаизме после разрушения Храма в качестве фона, способствующего развитию таких взглядов.]. Как бы то ни было, некоторые гностики, близкие к христианству, заявляли, что Создатель, действующий в Библии, отличается от Бога Любви, открывающегося в Новом Завете. Они описывали Бога Израиля как жестокого творца порочного мира, где силы тьмы властвуют над силами света. Только гностики, благодаря особому знанию, могут победить и соединиться со скрытым, исчезнувшим Богом Любви. За первые века своего существования христианство разделилось на несколько групп, которые не соглашались друг с другом относительно святости всего еврейского Писания вообще и даже относительно святости некоторых новозаветных книг. Одной из наиболее заметных фигур был Маркион, который брал на себя смелость отличать в Новом Завете истинные пассажи о Боге Любви от ложных, которые, по его мнению, относились к Богу Израиля и каким-то образом проникли в Новый Завет.

В принципе я намеревался сосредоточиться на текстах, написанных на следующих языках – греческом (христианские авторы), иврите и арамейском (иудеи). Даже это было нелегким решением, однако любая попытка проследить взаимные влияния и модели взаимообогащения должна принимать во внимание как техническую терминологию, так и библейский текст, которые использовались толкователем. Хотя в целом справедливо, что греческие Отцы церкви пользовались Септуагинтой, мы вполне можем предположить, что и другие переводы Библии были им также доступны. Некоторые из них даже взяли на себя труд обратиться к ивритскому оригиналу. Однако как только мы переходим к латинским версиям Библии или к сочинениям греческих Отцов церкви, сохранившимся только в латинском переводе, исследование становится еще более сложным.

Выдержать верность этому принципу не удалось: тогда две фигуры, чрезвычайно важные для моего исследования, остались бы вне поля моего зрения: Ориген, чьи сочинения дошли преимущественно в латинском переводе, и Иероним, который писал по-латыни. Если некоторые из наиболее важных сочинений Оригена сохранились на языке оригинала, то все труды Иеронима дошли до нас только на латинском языке. Иероним, живший в одном вифлеемском монастыре в конце IV в., известен как автор Вульгаты, Латинского перевода Библии, который он предпринял, будучи убежден в истинности еврейского текста. Это подвигло его перевести Библию еще раз, так, чтобы новый перевод тщательно воспроизводил источник. Иероним общался с еврейскими учителями и даже включал многие из их комментариев в свои сочинения.

Таковы были границы исследования. Еще один ареал христианского творчества, напрямую относящийся к нашей теме, остается пока неисследованным, но по только что указанным причинам я касаюсь его лишь вкратце. Я имею в виду Отцов церкви, которые писали на сирийском языке и жили на границе с Палестиной. Ефрем Сирин и другие авторы заслуживают отдельного исследования, и некоторые попытки в этом направлении уже предпринимались. Однако поэтическая экзегеза Ефрема Сирина не может быть совершенно проигнорирована, и ниже я коснусь ее.

Предложенный нами краткий обзор дает представление о разнообразии жанров христианских сочинений, из которых были упомянуты лишь немногие. Но этот материал не дает легкого ответа на вопрос, который был поставлен в начале главы: как отличить живую проповедь от литературного комментария? Я полагаю, что сравнение христианских произведений с еврейским мидрашем, к которому мы сейчас обратимся, будет способствовать новой оценке еврейского творчества.

До недавнего времени традиция и научные исследования совпадали в своем восприятии мидрашей в качестве популярных сочинений[52 – Свидетельством тенденции рассматривать мидраш в качестве популярного жанра может служить название, которое Л. Гинцберг выбрал для своей книги, – «The Legends of Jews»! Гинцберг подробно останавливается на своем методе в предисловии к примечаниям в vol. 5. См. также интересный обзор, данный в работе: Yassif. Folklore, pp. 16–26, который он завершает

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org описанием совершенно противоположного подхода, предложенного в работе: Френкель. Методы Агады и Мидраша, где утверждается, что мидраш – это элитарная литература (р. 25).]. Комментарий Раши на замечательное толкование из Вавилонского Талмуда (шаббат 30b) является, вероятно, лучшим образцом этой точки зрения. Вопрос, который здесь обсуждается – позволительно ли в субботу гасить свечу, горящую у постели больного, чтобы дать ему заснуть. В Талмуде читаем: «Свеча называется свечой, и душа человека называется свечой, лучше, чтобы свеча плоти и крови была погашена перед свечой Святого, Благословен Он». Источником такого трактования человеческой души как Божьей свечи является стих: «Дух человека – светильник Господень» (Книга Притчей 20:27), который используется талмудическими авторами в нескольких гомилиях. Раши, величайший средневековый комментатор, чувствует себя обязанным отметить, что данная гомилия не является источником галахи, которая позволяет потушить свечу у постели спящего больного, но была вставлена скорее для того, «чтобы "сдобрить" правило привлекательной агадой, ибо женщины и необразованные (амей га-арец) придут послушать проповедь и проповедникам нужно будет привлечь их внимание (букв, "притянуть их сердца")». Раши основывается здесь на толковании, содержащемся в Мехильта де рабби Ишмаэль, где стих, в котором манна в пустыне описывается как «зерно кориандра» (ивр. гад) толкуется рабби Элазаром из Модиина: «Оно было подобно словам агады, которые привлекают сердца людей» (Ваяца, 5)[53 – Игра слов здесь основана на возведении слова «агада» к корню *ngd*, который в арамейском языке означает «тянуть, тащить»]. Обратим внимание на связь между словами Мехильты («привлекают сердца людей») и Раши, который рассматривает агаду как обращение к женщинам и к необразованным.

Два фактора говорят против такого подхода к мидрашу. Во-первых, необходимо принимать во внимание различие между устными и письменными толкованиями. Даже если некоторые из них произносились публично, та их редакция, которая содержится сейчас в собраниях мидрашей, несомненно является литературной, письменной версией, не воспроизводящей слово в слово то, что говорилось в синагогальных проповедях. Ситуация с нашими классическими мидрашами, как представляется, в точности соответствует той, когда проповедники зачастую перерабатывали устные проповеди в письменные, придавая им литературную форму. Во-вторых, даже если мы признаем, что письменные толкования близки к их устной, публичной версии, нужно помнить, что слушатели были в разных местах разные[54 – либерман («Greek in Jewish Palestine», p. 161) уже указал на это.]. Община в Кесарии – это совсем не то, что община в Тивериаде, и уж определенно отличается от сахнинской, а все они, конечно, отличаются от студентов, изучающих в бейт-мидраше еженедельный отрывок из Торы или другие книги Библии. Некоторые из мидрашей, включенных в наши антологии, отражают диалог, который, вероятно, вели между собой еврейские мудрецы в стенах бейт-мидраша. Впрочем, изучение мидраша с таких позиций только начинается, и я коснусь этой проблемы в последующих главах, сравнивая мидраш с христианскими сочинениями.

Мы ограничили наше исследование мидрашами, созданными в Земле Израиля. Период, рассматриваемый в данной работе, охватывает 400 лет, начиная со 135 г. н. э., в течение которых, как считается, были написаны галахические мидраши и «классические» агадические мидраши амораев. Это период, простирающийся от древних агадических мидрашей – Берешит Рабба, Ваикра Рабба и Песикта де-Рав Кагана – до некоторых мидрашей на Мегиллот[55 – Мегиллот (букв. «Свитки») – общее название группы небольших по объему библейских книг (Песнь песней, Руфь, Плач Иеремии, Екклесиаст, Есфирь), играющих определенную роль в еврейской литургической практике. – Примеч. ред.]. В качестве основы для сравнения мы берем мидраши на книги Торы (по крайней мере, один из них) и на некоторые из Мегиллот. Мы также включили в настоящую работу главу о мидраше, датированном приблизительно веком позже, – Когелет Рабба, который, подобно античной «антологии», представляет собой собрание отрывков из различных источников (ср. параллель в христианской литературе) начиная с VI в. Еще одна причина для включения Когелет Рабба в настоящее исследование – это необходимость показать древность материала, находящегося в мидраше, который считается более поздним сочинением, путем сравнения его с христианскими памятниками, чья ранняя датировка доказана и где содержатся традиции, называемые в самих этих памятниках «еврейскими». Хотя я не первый, кто указывает на это явление[56 – См.: Ginzberg. Legends, p. IX.], мне думается, что оно заслуживает рассмотрения в данной работе. Еще одной причиной такого выбора является мой неослабевающий интерес к истории и источникам Когелет Рабба. (Однако мне показалось неуместным рассматривать в рамках данной работы проблему, связанную с

Мидраш содержит в себе начатки поэзии, отдельные следы публичных проповедей и собственно толкование – его главный отличительный признак. В одних случаях комментарий принимал форму рассказа, между тем как в других он отталкивался от стиха, не имеющего прямого отношения к разбираемому, для того чтобы разъяснить содержание последнего. Кроме того, крупные единицы текста воспринимаются как результат сознательного собирания фрагментов мелких экзегетических фрагментов. В следующих главах мною рассматриваются различия между мидрашем и его параллелями в христианстве. Методы герменевтического толкования в значительной мере являются общими как для этих двух традиций, так и для их культурного окружения. Тем не менее сама компиляция – метод, который широко применялся в дошедших до нас антологиях мидрашей, – а также исключительная привязанность мудрецов Талмуда именно к этому литературному жанру отличают их сочинения от церковных и от сочинений окружающих народов. Я склонен интерпретировать этот литературный факт как свидетельство творческой изоляции от окружающей культурной среды. Эта обособленность была еще сильнее в тех еврейских кругах, которые остерегались записывать свои толкования, с презрением относясь к «агадическим книгам». В последующих главах я попытаюсь обосновать такое восприятие мидраша.

Широкий спектр литературных жанров, встречающийся в трудах христиан, может быть естественным следствием использования ими в своих сочинениях греческого и латинского языков, но в то же время это многообразие может быть и ярким свидетельством их миссионерских намерений.

4. Экзегетическая полемика: Юстин Мученик и «Диалог с Трифоном Иудеем»

Юстин Мученик стал известен в христианском мире благодаря двум видам сочинений. Первый – это сочинения в защиту христианства (по-гречески «апология»), в которых он отвергает обвинения римлян против этой религии. У второго нет специального названия, и он включает лишь один памятник – «Диалог с Трифоном Иудеем»[57 – Краткую биографию и обзор сочинений Юстина см.: Quaesten «Patrology», vol. 1, pp. 196–219. История двух рукописей, содержащих это сочинение, а также взаимоотношения между ними представлены во вступительной статье к прекрасному изданию: Justin. Dialogue avec Tryphon, ed. Archambault, pp. XII–LXVI, где можно почерпнуть много полезной информации. Archambault говорит о вступлении к этому сочинению, которое было утеряно, и о первом упоминании об этой книге Евсеием Кесарийским (Отец церкви IV в.), ссылавшимся на нее (р. LVII) как на «Диалог против иудеев» (!)]. «Диалог» дополняет апологии, переходя от защиты к нападению и предъявляя серьезные обвинения иудаизму, еврейским учителям и их интерпретации Библии. «Диалог» содержит основные претензии христиан к иудаизму и рисует ясную картину толкования Библии в апологетический период. «Диалог» представляет еще большую ценность, потому что Юстин цитирует библейские комментарии «иудейских мудрецов» (греч. didaskaloi)[58 – О лучшей главе «Диалога», посвященной еврейским мудрецам, см: Donahue. Jewish – Christian, pp. 190–210.]. Изучение этих толкований, а также их сопоставление с мидрашами, содержащимися в собраниях таннаев и амораев, чрезвычайно интересно.

Юстин родился, по его собственному свидетельству, в городе Неаполис Флавия, т. е. Сихеме (Шхеме), очевидно, в греко-римской семье[59 – Сводную информацию и ее анализ см.: Donahue. Jewish – Christian, pp. 88–90.]. В первых восьми главах его «Диалога» описывается духовный путь Юстина до той поры, когда ему открылась христианская истина. Некоторые ученые высказывают большие сомнения в подлинности этого описания и рассматривают его как подражание хорошо известному литературному топосу[60 – О том, в какой степени «Диалог» и особенно вступление следуют определенному образцу, см. исследование: Hoffman. Der Dialog, pp. 12 и 16, п. 4. Тем не менее, даже если «Диалог» построен по модели, взятой у Платона, знание Юстином философии последователей Платона бесспорно. Несколько ученых указывают на философскую проницательность Юстина. См., например: van Winden. An Early Christian Philosopher.]. Во всяком случае, свидетельство о мученичестве Юстина, которое и дало ему имя «мученик» (греч. – martyr) относится к концу II в. Согласно большинству источников, Юстин умер около 165 г., и

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org считается, что он родился в начале II в. Ученые думают, что «Диалог» был написан в 50-е гг., приблизительно за десять лет до смерти автора. Сочинение имеет форму письма, адресованного Юстином своему другу Марку и содержащего отчет о разговоре, который произошел у него с евреем Трифоном, «беженцем с иудейской войны»[61 - Речь идет о войне 130-х гг. - Примеч. ред.].

142 главы книги можно сгруппировать в четыре блока:

1. Главы 1–9. «Случайная» встреча Юстина с Трифоном, во время которой Юстин перечисляет свои разнообразные философские искания, имеющие кульминацией откровение «старца», который поведал ему, что христианское учение и является единственной истинной философией.
2. Главы 10–47. Юстин «доказывает» Трифону, что законы, данные евреям, не распространяются на христиан.
3. Главы 48–107. Иисус – это Мессия.
4. Главы 108–142. Христиане – это истинный Израиль[62 - Таково стандартное деление текста. См.: Skarsaune. The Proof.].

Необходимо подчеркнуть, что аргументы и доказательства, которыми Юстин засыпает своего еврейского собеседника, носят характер комментариев к Библии. Время от времени Юстин даже цитирует «иудейскую» версию Писания, как бы говоря таким образом, что иудей Трифон должен признать истинность его толкований. Одной из его главных задач в этом трактате является доказать евреям, представляемым Трифоном и его спутниками, что раввины не справились с задачей истолкования Библии, и убедить их в том, что христианская интерпретация, полученная по благодати Христа через его апостолов, является истинной. Еще одной заботой христианских экзегетов было в то время опровержение гностического положения о том, что еврейская Библия – творение злого бога-демиурга. Следовательно, гностики отвергали еврейскую Библию целиком, в то время как евреи отвергали христианскую мессианскую интерпретацию Писания, которую отстаивают Юстин и его коллеги[63 - Гностики стремились полностью отделить христианство от его еврейского наследия и утверждали, что милосердный Бог, изображенный в Новом Завете, несовместим с мстительным, завистливым Богом, представленным в еврейской Торе. См.: Friend. The Old Testament, pp. 138–139. См. также: Grant. A Short History, pp. 42–44.]. Ответ Юстина таков: христианское толкование – единственно истинное толкование Библии, которая возвестила и предсказала события, произошедшие затем во времена Иисуса. Я приведу несколько примеров подхода Юстина и «ответов», которые были даны Трифоном и его спутниками в «Диалоге», а затем перейду к их сопоставлению с письменными талмудическими комментариями на те же темы и стихи. Имеет смысл начать с характеристики участников диалога и их литературных ролей.

Трифон представляется как ученик философа по имени Коринфий, который, среди прочего, научил его тому, что, встретив человека, одетого в философскую мантию, следует вежливо его приветствовать и вступить с ним в полезную беседу (1:2)[64 - Цифры в скобках указывают главу и параграф в «Диалоге с Трифоном» согласно делению в изданиях: Goodspeed. Die Ältesten Apologeten, Williams. Dialogue, Archambault. Justin: Dialogue.]. Таковы обстоятельства знакомства Трифона с Юстином. Это не разговор между равными – иудей Трифон показан учеником, в то время как христианин Юстин выступает как многоопытный философ, сведущий во всех основных школах. Трифон так говорит о себе Юстину: «Меня зовут Трифон. Я еврей обрезанный, в последнюю войну оставил свое отечество, поселился в Греции и живу по большей части в Коринфе»(1:3). Признавшись, что он находился под глубоким впечатлением от чтения «так называемого Евангелия», Трифон сомневается, может ли смертный исполнить его заповеди (10:2). Такое начало выявляет намерение Юстина создать образ еврея, открытого восприятию христианского благовестия. Наиболее интересным и заслуживающим внимания моментом является то, что почти все ссылки на «иудейских мудрецов» (часть из которых имеет четкие параллели в талмудической литературе) даются самим Юстином, хотя, казалось бы, классические еврейские толкования и аргументы

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org должны быть озвучены именно евреем. Однако намерение Юстина не использовать Трифона в качестве глашатая еврейских интерпретаций было тщательно продуманным. Прежде чем искать объяснение этому любопытному факту, необходимо остановиться на некоторых других аспектах роли Трифона.

Трифон играет активную роль только до 90-й главы, т. е. примерно на протяжении 60% текста[65 – Тут я следую за Хоффманом (см.: Hoffmann. *Der Dialog*), хотя он и не акцентирует этот факт.]. Его основная задача – задавать направляющие вопросы, на которые Юстин подробно и искусно отвечает. Трифон не скрывает того, что находится под большим впечатлением как от самого Юстина, так и от силы приведенных им доказательств (63:1), и, когда Юстин заявляет, что лидеры евреев изменили некоторые стихи в Писании, Трифон не находит лучшего ответа, чем: «Бог знает, уничтожили ли что-нибудь из Писаний наши начальники» (73:5). Ближе к концу «Диалога» Трифон даже повторяет один вопрос, чтобы Юстин смог «повторить то же доказательство для этих слушателей» (друзей Трифона 123:7). Лишь два-три раза Юстин и Трифон вступают в настоящий «сократический» диалог, предполагающий живой обмен мнениями о предназначении еврейского закона и о рождении Христа от Девы (главы 45–49, 67–68). Роль Трифона может быть лучше всего определена при помощи его же собственных слов, которые он произносит, обращаясь к Юстину с просьбой: «Научи же нас из Писаний, чтобы и мы поверили тебе» (90:1). Роль Трифона заключается в том, чтобы узнать от Юстина истинное толкование Писания. Форма диалога здесь по большей части лишь слегка маскирует то, что на самом деле является пространной лекцией Юстина на тему толкования Библии[66 – См. также точку зрения Harnack, который называет этот диалог монологом (цитируется Хоффманом в работе «*Der Dialog*», р. 19, п. 3).].

Поэтому неудивительно, что учения еврейских мудрецов приводятся Юстином, а не Трифоном, как можно было бы ожидать. Цель Юстина состоит в том, чтобы внести раскол между образованными любознательными евреями, представляемыми Трифоном, и «мудрецами» и «начальниками» евреев. Юстин в конце своего сочинения говорит об этом практически открытым текстом: «забудьте о позабываетесь предпочтеть Христа Всемогущего Бога вашим учителям» (142:2, курсив мой. – М.Г.). Следует отметить, что сама эта фраза заключает в себе достаточное свидетельство против попыток некоторых ученых отождествить Трифона со знаменитым рабби тарфоном[67 – Современные ученые не разделяют эту точку зрения. См.: Huldah]. Tryphon und Tarphon, р. 78. Гудиноф («*The Theology*», pp. 91 – 92) подчеркивал, что о Трифоне нигде не говорится как о мудреце или раввине. См. также: Graetz. *Gnosticismus*, р. 18.]. Как я старался показать, Трифон в «Диалоге» – весьма бледный персонаж, и его познания в еврейских учениях не производят большого впечатления.

Много писали о корректных и даже сердечных отношениях между собеседниками, которые преобладают в «Диалоге»[68 – См.: Grant. *A Short History*, р. 44: «вполне дружелюбное соглашение не соглашаться»; A. L. Williams. *Dialogue*, п. 7 – рассмотрев отношения между спорящими, идет даже дальше и рассматривает диалог как пример идеальной атмосферы для религиозных споров.]. Исключением являются яростные выпады Юстина против еврейских учителей. Основные нападки содержатся в главах, где Трифон хранит молчание (90–142). Ниже приводятся некоторые примеры оскорбительных выпадов Юстина против иудейских учителей: «Но если все ваши учителя объясняют вам только то, почему в том или другом месте упоминаются или не упоминаются верблюды женского рода; или почему в приношениях употребляется столько-то муки пшеничной и столько-то масла, и это объясняют низко и мелочно...» (112:4). Иудейские наставники терпят неудачу, потому что они «неразумны и слепы» (134). Юстин уже приводил (в гл. 112) суждение Иисуса об иудейских книжниках – «вожди слепые» (Мф. 23:24), – и здесь он лишь пользуется им. Правда, однако, в том, что Юстин берет на себя задачу опровергнуть метод комментирования, существовавший у еврейских ученых мужей, и убедить евреев в том, что истинное толкование Библии невозможно без благодати, дарованной Иисусом. В конечном счете иудеям придется выбирать между толкованиями их глупых учителей и толкованиями Мессии, Повелителя Вселенной.

Что касается метода, используемого Юстином в его экзегетическом споре с евреями, то следует отметить, что «Диалог» настолько конфронтационен, что настоящий обмен мнениями невозможен. Этот метод резко контрастирует с методом Отцов церкви последующих веков, которые позволяют изучать еврейские толкования, принимая одни и отвергая другие. Очевидно, к тому времени

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org христиане будут чувствовать, что их позиции достаточно прочны, чтобы позволить себе использование еврейских комментариев. Однако во времена Юстина дело обстояло по-другому. Для него невосприимчивость еврейских учителей была препятствием для какой бы то ни было возможности извлекать полезные знания из их толкований. Его главной задачей было убедить свою аудиторию в том, что собственные Писания евреев предсказывали пришествие Христа и что без этого ключа истинный смысл Библии остается недоступным. Есть некая ирония в том, что сочинение, озаглавленное как диалог, отвергает любую возможность совместного исследования или подлинного обмена мнениями между христианами и евреями.

Мы сосредоточим внимание на двух центральных темах «Диалога». Во-первых, это нападки Юстина на соблюдение евреями заповедей, включающие его объяснения того, почему эти законы были даны евреям, и рассуждения об уместности этих законов для христиан его времени. Во-вторых, это его толкование библейских стихов, в которых он видит возведение пришествия Христа. Прояснив претензии и методы Юстина, включая те, которые он приписывает еврейским учителям своего времени, мы более внимательно остановимся на мидрашах того же периода, чтобы понять их значимость для проблем, затронутых Юстином.

Предисловие к разделу о заповедях помещено сразу после вступительных глав (1–9), в которых Юстин описывает полученное им откровение, которое привело его к христианству. Реакция Трифона на рассказ Юстина такова, что Юстин поступил бы лучше, если бы остался верен возвышенным философским ценностям, а не уверовал в человека, который, как он полагает, спасет его. Иудей Трифон дает своему новому другу и еще один, лучший совет: «Поэтому если хочешь послушаться меня (ибо я смотрю уже на тебя как на друга), то сперва сделай обрезание, потом, как узаконено, соблюдай субботу, и праздники, и новомесячия Божий, и вообще исполняй все, написанное в законе, и тогда, может быть, тебе будет милость от Бога» (8:4). Трифон более детально и резко критикует христианство в другой главе: «Особенно же вот что смущает нас: вы выставляете благочестие свое и почитаете себя лучшими других, но ничем не отличаетесь от них... – вы не соблюдаете ни праздников, ни суббот, не имеете обрезания, а полагаете свое упование на человека распятого и, однако, надеетесь получить благо от Бога, не исполняя Его заповедей» (ετολαί) (10:3). В целом Трифон предстает как человек, ищущий ответ главным образом на этот последний вопрос: как могут христиане надеяться на спасение, не соблюдая Тору (νομος) (10:4).

В последующих тридцати главах Юстин объясняет Трифону настоящие причины, по которым были даны заповеди, с их истинным значением в христианской перспективе. Практически постоянно в качестве доказательства он использует библейские стихи и толкования. Так как основным поводом для недоумения Трифона является несоблюдение субботы и обрезания, Юстин предлагает разнообразные контраргументы, которые могут быть объединены в три группы[69 – Ср. анализ, произведенный в работе: Donahue. Jewish – Christian, Ch. 5, где автор рассматривает, до какой степени последовательны утверждения Юстина. Например, Павел уже указывал на то, что Авраам был сочтен праведником благодаря своей вере, без исполнения заповеди обрезания (Рим. 4). Юстин часто ссылается на тексты Павла (см.: Skarsaune. The Proof, п. 5, pp. 92 ff). См. также: Hammond Bammel. Law and Temple.]:

1. Из самих еврейских источников ясно, что заповеди не обязательно будут иметь силу во веки веков. Истинная причина, по которой были даны эти законы, – необходимость обуздать упрямство евреев.
2. Ни природа, ни Бог не соблюдают заповедей (например, субботы).
3. Христианство само по себе является надлежащим исполнением заповедей. Христианство – непрерывная суббота, не ограниченная одним днем недели.

Юстин пытается разрушить само основание заповедей, используя то, что может быть названо «аргументом ограничения». Его главное намерение – показать, что поскольку, согласно Торе, праведные люди жили и прежде дарования заповедей, значит, и после их дарования может существовать «эра праведности», в которую не нужно будет следовать Торе. Адам, Авель, Енох, Ной и Мелхиседек символизируют собой «праведность» до заповедей, а

Заповеди больше не имеют силы; они были предназначены лишь для ограниченного времени в истории. Все, что теперь нужно сделать Юстину, это прежде всего объяснить, почему было необходимо дать заповеди в первую очередь евреям. Вот его довод: «...Бог повелел вам хранить субботу и возложил на вас другие заповеди, как я уже сказал, за грехи (adikias) ваши и отцов ваших...» (21:1) Знаки завета, суббота и обрезание, рассматриваются Юстином как признаки немилости, служащие для предупреждения евреев и для удержания их от следования по неправедному пути. Вместо того чтобы понимать заповеди как знаки избранности, их следует воспринимать как наказание, имеющее целью остановить грешников. Если бы не жестокосердие и неповиновение евреев, знаки и заповеди были бы не нужны. Грех преклонения перед золотым тельцом показал, что евреям необходимо приносить жертвы Богу, чтобы они «не идолопоклонствовали» (19:6). Первоначальное, желаемое состояние – это состояние тех праведных людей, которые жили без заповедей. Согласно Юстину, заповеди были даны евреям только потому, что они отвратились. Пророки были вынуждены повторять и придавать особое значение некоторым заповедям, которые были даны Моисею, в том числе и соблюдению субботы, в надежде, что этот жестокосердый (греч. sklerokardion) народ в конце концов поймет их смысл и покается.

Юстин находит подтверждение своей точке зрения, согласно которой заповеди были даны как наказание, у пророка Иезекииля, в главе 20. Он приводит оттуда обширные цитаты, не указывая при этом, каким образом этот текст может решительно подтвердить его мнение. В этой главе Иезекииль упрекает народ Израиля за его постоянные отступления от закона со времен выхода из Египта. Мы процитируем главу с 5-го стиха, хотя Юстин начинает с 20-го:

«...и открыл Себя им в земле Египетской... И сказал им: отвергните каждый мерзости от очей ваших и не оскверняйте себя идолами Египетскими... Но они возмутились против Меня и не хотели слушать Меня... И Я сказал: изолью на них гнев Мой, истощу на них ярость мою среди земли Египетской. Но Я поступил ради имени Моего, чтобы оно не хулилось пред народами... И Я вывел их из земли Египетской и привел их в пустыню. И Я дал им заповеди Мои и объявил им Мои постановления, исполняя которые, человек жив бы был чрез них. Дал им также субботы Мои, чтобы они были знаменем между Мною и ими, чтобы они знали, что Я Господь, освещающий их»

(Иез. 20:5–12).

Теперь процитирую продолжение текста согласно версии Юстина, почти идентичной тексту Септуагинты: [70 – Уже доказано, что сочинение, Юстина содержит два типа библейских цитат. Первый тип – это пассажи из различных редакций Септуагинты, а второй включает в себя стихи и главы из нескольких сборников, называемых Testimonia. Эти сборники содержали библейские тексты, предназначенные, в частности, для доказательства того, что Иисус и есть Христос, что заповеди были отменены и т. д. В этих сборниках текст Библии иногда изменялся для того, чтобы доказательство было более веским. См.: Chadwick. Justin's Defence, p. 282. Skarsaune. The Proof, n. 5 – здесь весьма удачно определены библейские источники Юстина; см. его выводы: ibid, pp. 90–92.]

«Я Господь Бог ваш; поступайте по правилам Моим, соблюдайте установления Мои, и не прилепляйтесь к обычаям египетским, и освящайте субботы Мои; они будут знаменем между Мною и вами, чтобы вы знали, что Я Господь Бог ваш. А вы прогневали Меня, и дети ваши не держались заповедей Моих. И я поднял руку Мою на них в пустыне, чтобы разбросать их между язычниками и рассеять в странах за то, что не исполняли установлений Моих, отвергли заповеди Мои и осквернили субботы Мои. И Я дал им заповеди недобрые и установления такие, чрез которые им не жить, и оскверню их в домах их (Иез. 20:19– 26)»

(«Диалог» 21:4–2).

Возможно, для Юстина слова «заповеди недобрые» означают, что Бог дал их ради «недобрых» людей, ради тех плохих евреев? Намерение Юстина могло быть таким, но я думаю, что он опирается на главу в целом, о чем можно судить по переносу стиха 7 («не оскверняйте себя идолами египетскими») в последовательность стихов 20–26. Юстин читает Иезекииля следующим образом: когда Израиль был избран в Египте, народу было указано воздерживаться от скверны египетских идолов. Поколение Египта обмануло ожидания, и поколению пустыни были даны «правила, заповеди», новое знамение и предостережение от осквернения. Но это поколение также не исполняло заповедей, пока не достигло последней стадии – разорения народа, вероятно, из-за плохих «правил». Следовательно, упадок народа и является той самой причиной, по которой были даны заповеди и знамение.

Язык Юстина становится еще более саркастическим, когда он нападает на заповедь обрезания. Этот знак свидетельствует о том факте, что евреи в самом деле были не таким народом, как другие, но как «не народ», по словам пророка Осии (1:9). Этот знак служит для отделения евреев, т. е. только им следует претерпеть наказание, которого они заслуживают за свои грехи. Вот как об этом пишет Юстин[71 – Ваг в работе «Israel, the Christian Church» цитирует это место.]:

«Плотское обрезание, принятое от Авраама, было дано вам как знак, которым вы были бы отделены от других народов и от нас, и чтобы вы одни терпели те бедствия, которые ныне постигли вас по справедливости, и чтобы страна ваша была опустошена и города пожжены огнем, плоды ваши были истреблены в ваших глазах врагами и никто из вас не смел входить в Иерусалим.. И никто из вас, я думаю, не осмелится отрицать, что Бог предвидел и предвидит будущее и что он приготовляет каждому участь, сообразную с его заслугами. Поэтому достойно и справедливо постигли вас те бедствия, ибо вы убили Праведного.. и проклинаете в своих синагогах верующих во Христа»

(16:2–4).

Страдание преследуемых христиан середины II в. ясно проявляется в этом отрывке, но оно не может притупить резкость формулировки Юстина. Ответ последнего на изумление Трифона, вызванное тем фактом, что христиане не отделяют себя от других людей, резок и определен: отделены евреи, потому что они не исполнили возложенного на них. Такие экстраординарные меры потребовались лишь для евреев, чтобы изолировать и наказать их. Ученики и последователи Иисуса, конечно, не нуждаются в таком отделении: ни для угрозы, ни для наказания.

Объяснение Юстином причин, по которым евреям были даны заповеди, может также служить ответом на вопрос, почему заповеди были даны именно в это время. Юстин подкрепляет свое заявление еще двумя фактами: 1) ничто не указывает на то, что Бог или природа следуют заповедям; 2) заповеди отвергались или отменялись даже в рамках иудаизма, что доказывает, что они скорее зависят от обстоятельств, чем носят абсолютный характер, как пытаются представить это евреи. Посмотрим, как Юстин формулирует свои утверждения.

Во-первых, говорит Юстин, мы видим, что стихии не бывают праздны и не соблюдают субботы, а если не меняется природа, то и человеку следует быть таким же (23:3). Это утверждение выражено довольно изящно, хотя ему и не хватает определенного христианского отпечатка. В этом случае Юстин не прибегает к Библии за подтверждением, так как его доказательство имеет вид эмпирического и он, видимо, воспринял свое утверждение уже в готовом виде из языческой критики иудаизма. Евреям оно должно было показаться не очень убедительным, потому что, как известно, природе никогда не было приказано отдыхать в субботу (О реке Самбатии см. далее.).

Более интересной представляется попытка Юстина показать, что и Бог не отдыхает в субботу: «Не досадуйте, не укоряйте нас за необрезание телесное, которое сам Бог установил, и не ужасайтесь, что мы и в субботу пьем горячую воду, потому что Бог и в этот день управляет миром, так же как и во все

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org прочие, и первосвященникам повелено приносить жертвы и в этот день, как в прочие» (29:3). Повеление приносить жертвы в храме и общий для всего Творения порядок свидетельствуют о том, что суббота не отличается от других дней. Аргументы, касающиеся принесения жертв и порядка Творения, связаны друг с другом, но различаются по характеру. Довод, связанный с субботними жертвами, предназначен для того, чтобы опровергнуть утверждение евреев о том, что заповеди вечны, демонстрируя таким образом, что еврейская система законов претерпевает изменения и трансформируется. В другом месте Юстин будет опираться на факт превосходства заповеди обрезания над заповедью о соблюдении субботы как на еще один пример такой трансформации (27:5) [72 – Речь идет о том, что в субботу можно совершать обрезание. – Примеч. ред.] [73 – См.: Ир-Шай. Иаков из Набории, pp. 160–161.]. Еврейские источники много дискутируют об условиях, при которых одна заповедь отменяет другую. Конфликты и противоречия между заповедями доказывают, согласно Юстину, что у Бога не было намерения узаконивать их для всех поколений, потому что, если бы Он хотел, Он несомненно смог бы предотвратить такой нежелательный эффект.

Доказательство, что Бог не отдыхает в субботу, могло удивить и даже смутить еврейского слушателя. Повелевая соблюдать субботу, Бог напоминает евреям: «потому что в шесть дней сотворил Господь небо и землю, а в день седьмый почил и покоился» (Исх. 31:17). Юстин же пытается доказать, что Бог не соблюдает Свои субботы. Евреи, конечно, знали, что Бог не был обязан соблюдать заповеди, но, быть может, им могло показаться обидным замечание, что они отдыхают в субботу в память о Господнем покое, в то время как Сам Бог больше не соблюдает его [74 – В литературе периода Второго Храма мнение о том, что Бог отдыхает по субботам, возможно, было широко распространено. См., например, книгу Юбилеев, гл. 2 и Берешит Рабба, конец гл. 11. Марморштейн указывал на это в своих «Essays», 27.].

Юстин старался лишить еврейские заповеди того авторитета, которым они обладали в иудаизме, но полностью не отвергал – авторитет переходил к христианам, соблюдавшим «новую Тору» (*kaïnos nomos*). Мне думается, что основным фактором является здесь отвращение Юстина к преувеличенной, по его мнению, вере евреев в соблюдение заповедей и получение за это награды: «Новый закон повелевает вам соблюдать всегдашнюю субботу, а вы остаетесь при одном дне и думаете, что вы благочестивы, не соображая того, почему дана вам эта заповедь» (12:5). Согласно Юстину, у еврея, соблюдавшего заповеди, нет никакой причины гордиться этим фактом. Евреи должны понять не только то, что заповеди были даны им как наказание и как особое средство против болезни, поразившей их, но и то, что соблюдение ими заповедей не является истинным исполнением Божьей воли. Чтобы исполнить Божью волю, евреи берутся то за одну заповедь, то за другую, в то время как христиане исполняют эту волю непрерывно.

Нигде в «Диалоге» мы не находим по-настоящему серьезных попыток иудея ответить на эти обвинения. Вместо того чтобы защищать веру отцов, Трифон молчал.

Теперь посмотрим, в какой мере аргументы, выдвинутые Юстином, отражаются в раввинистической литературе этого периода. Существует ли в ней связь с темами, затронутыми Юстином в «Диалоге»? Можно ли найти там какие-то «ответы» на вопросы Юстина?

5. Идеологическое состязание: диалог между евреями и язычниками в Берешит Рабба

В предыдущей главе мы рассмотрели, какие аргументы против соблюдения субботы выдвигал в споре с Трифоном Юстин. Трифон ничего не отвечал. В этой главе предметом нашего анализа будут талмудические источники и их отношение к проблемам, затронутым Юстином. Следует оговориться: мы не думаем, что авторы Талмуда были знакомы с «Диалогом» Юстина. Наша задача заключается в том, чтобы выяснить, способствует ли наше собственное знание доводов, приведенных Юстином, более адекватному прочтению мидраша. Другими словами, можно ли найти в раввинистической литературе попытки опровержения аргументов такого типа, как встречающиеся в сочинении Юстина? Внимательно прочитаем раздел Берешит Рабба, который полностью посвящен субботе; этот отрывок имеет форму открытого спора.

Берешит Рабба – самый древний из мидрашей амораев [75 – Материал глав 5 и 6 в несколько видоизмененном виде содержится в моей статье «Polemics». Мидраши периода амораев в Палестине, с III до конца IV в. н. э., называются аггадическими мидрашами, потому что они связаны преимущественно с экзегезой библейского повествования и содержащихся там представлений, как они понимались в раввинистический период. Мидраши таннаев первых веков н. э. называются галахическими мидрашами, что связано с их большим, хотя и не исключительным, интересом к толкованию закона, содержащегося в Писании. Мидраши таннаев на книги Исход и Второзаконие – например, Мехильта и Сифре – насыщены толкованиями, связанными в большей степени с аггадой, чем с галахой. См., например: Mask. Midreshei Na-Aggadah (ивр.)], составленный, очевидно, в V в. Глава 11 полностью посвящена субботе и, в сущности, рассматривает один стих: «и благословил Бог седьмой день, и освятил его» (Бытие 2:3). Эта глава основывается на более ранних толкованиях таннаями сочетания «и благословил Бог... и освятил». Соответствующие тексты впервые появились в мидраше таннаев Мехильта де рабби Ишмаэль. Вначале мы сопоставим параллельные отрывки из этих двух мидрашей, чтобы иметь возможность более внимательно проанализировать подход, свойственный Берешит Рабба, а также то, в какой мере этот мидраш следует первоначальному источнику – Мехильте.

Как показывает сравнение, начало раздела в Берешит Рабба очень похоже на параллель в Мехильте. Два заметных различия обнаруживаются, во-первых, в изменении имен – рабби Акива из Мехильты становится рабби Натаном в Берешит Рабба, и, во-вторых, в объяснении, которое следует за словами рабби Ишмаэля в Берешит Рабба. Основа этого дополнительного объяснения встречается уже в самой Мехильте (Вайис'а 2): «Каждый день был один гомор; в Субботу – два гомора». Независимо от того, было ли такое объяснение включено в текст Берешит Рабба его составителем или оно уже содержалось в доступном составителю тексте Мехильты, это дополнение принадлежит слою эпохи таннаев, а не составителю Берешит Рабба. Что касается имен, то следует обратить внимание на то, что повествование в Берешит Рабба, упоминающее рабби Натана, одну из центральных фигур в школе рабби Ишмаэля (девей Р. Ишмаэль), соответствует остальному тексту и произведенная замена выглядит вполне правдоподобно. Хотя остальная часть этого раздела в Берешит Рабба имеет более существенные отклонения от Мехильты, а также содержит новый материал, внесенный амораями, важно заметить, что изначально она тесно связана с источником таннаической эпохи I–II вв. н. э.

Рассмотрим центральный рассказ в Берешит Рабба, представляющий диалог между рабби Акивой и «Злодеем Тинеем Руфом» (Турнусруфус) [76 – Написание этого имени варьируется в раввинистической литературе. Об имени и самом феномене см.: Herr. Historical Significance, pp. 132–135.]. Этот рассказ помещен среди пяти учений, приписываемых таннаим, и идет сразу после последнего текста в серии «Благословил его...», которую мы уже цитировали. За этим последним текстом – «Он благословил его вкусными блюдами» – следует повествование об особом вкусе субботних блюд, которые рабби приготовил для римского императора Антонина. За ним помещен рассказ о рабби Акиве и Тинее Руфе, который открывается вопросом последнего: «Почему этот день (суббота) отличается от других дней?»

Злодей Тиней Руф спросил рабби Акиву: «Чем этот день отличается от других?» – «Чем один человек отличается от других?» – он (р. Акива) возразил. «Что я сказал тебе и что ты сказал мне?» – спросил он (Тиней Руф). «Ты спросил меня, – он (р. Акива) отвечал, – почему Суббота отличается от других дней? И я ответил тебе: "Почему Руф отличается от других людей?"» – «Потому что император желает воздать честь ему», – сказал он (Руф). – «Тогда и этот день Святой также пожелал почтить». – «Как ты можешь доказать это мне?» – «Позволь доказать это реке Самбатсион, которая несет камни всю неделю, но дает им отдохнуть в Субботу». – «Ты уводишь меня в сторону (уклоняясь от вопроса)». – «Тогда позволь тому, кто вызывает мертвых, доказать это, ибо мертвые приходят каждый день, но не в Субботу». Руф пошел и проверил это, вызвав своего отца: каждый день тот приходил, но в Субботу не пришел. После Субботы он (Руф. – Примеч. пер.) вызвал его. «Отец, – сказал он, – ты стал евреем после смерти? Почему ты приходил всю неделю, кроме Субботы?» Отвечал тот: «Тот из вас, кто не соблюдает Субботу по своей свободной воле, должен

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org соблюдать ее здесь даже против желания». – «Но что за тяжкий труд у тебя там?» – он спросил. «Целую неделю нас мучают, но в Субботу мы отдыхаем». Затем Руф вернулся к рабби Акиве и сказал ему: «Если, как ты говоришь, Святой, Благословен Он, почитает Субботу, тогда пусть Он не возмущает ветры и не вызывает дождь в этот день». – «Да покинет дух такого человека!» [77 – Это выражение – грубое арамейское ругательство и включено сюда, несомненно, потому, что сообщает двойной смысл вопросу Тинея Руфа: почему Бог не отпускает дух мертвых в субботу? Обычно это выражение обнаруживается в контексте спора (см.: Берешит Рабба 1:9; Ваикра Рабба 27:1) и встречается в классических мидрашах около десяти раз.] – воскликнул тот, – и Он (Бог) подобен человеку, который переносит в пределах четырех локтей».

В общем, эта история повествует о том, как язычник, занимающий высокое положение, загадал знаменитому еврейскому мудрецу загадку и получил в ответ другую загадку. Решение обеих загадок одинаковое. И день, и человек становятся особенными потому, что правитель желает почтить их. Еврейский мудрец приводит доказательства из естественной и сверхъестественной сфер, указывая, что Бог почитает субботу. Доказательство из сферы природы – «соблюдающая субботу» река – неприемлемо для язычника, который отвергает его как неправдоподобное и уклончивое («Ты уводишь меня в сторону»). Тогда чтобы подтвердить свидетельство еврейского мудреца, который заявил, что сверхъестественные силы соблюдают субботу, является умерший отец язычника. Затем язычник наносит свой решающий удар: Бог, Высшая Сила, не воздерживается от возмущения природы в субботу. Следовательно, Сам Бог не отдыхает в субботу, не «чтит субботу». Ответ еврея таков, что работа, которая совершается Богом в субботу, находится в рамках той, которую галаха разрешает делать в этот день.

Этот обзор содержания, однако, оставляет без ответа интересные вопросы, возникающие в связи с этим рассказом. Каково истинное значение забавного диалога между Тинеем Руфом и его отцом? Насколько серьезен последний ответ рабби Акивы? Действительно ли он верит в то, что Бог «соблюдает субботу», или он просто таким образом отделяется от оппонента? До какой степени эта история может считаться парадигмой по отношению к диалогу между евреями и язычниками того времени? Наконец, в какой мере аргументы «язычника» совпадают с аргументами Юстина в «Диалоге»?

Начнем с вопроса о языке. Следует отметить, что речь рабби Акивы практически вся передана с помощью мишнаитского иврита, а не арамейского. Это важный момент, так как Берешит Рабба – собрание эпохи амораев, которое, возможно, воспроизводит в данном случае диалог, имевший место в первые десятилетия II в., в таннаический период. Может быть, тут сохранен и язык, на котором этот диалог, вероятно, был записан таннаями времен рабби Акивы? Тот факт, что почти вся речь рабби Акивы передана на иврите, за исключением проклятия в конце («Да покинет дух такого человека!»), позволяет отнести сущностную основу этого текста к эпохе таннаев. Тема «вызывания мертвых» [78 – Мне не удалось обнаружить никаких научных работ, описывающих и анализирующих это действие, но такое выражение встречается также в западном (палестинском) диалекте арамейского языка. См.: Sokolofif. Dictionary, pp. 176–177.] также становится более понятной в свете другого таннаического источника (Тосефта Санхедрин 10:7): «Некромант (Втор. 18:11) – тот, кто вызывает мертвых колдовством (ивр. маале безехуро)... Каково различие между тем, кто вызывает мертвых с помощью колдовства, и тем, кто вопрошает череп? Это различие таково, что к тому, кто вызывает мертвых с помощью колдовства, (мертвые) не являются обычным образом и не приходят в Субботу». С другой стороны, диалог с Тинеем Руфом чередует иврит с арамейским. Следовательно, язык источника не дает ответа на вопрос, действительно ли этот диалог велся в эпоху таннаев, и если он действительно имел место, то, возможно, происходил с помощью переводчика или на греческом!

Рассмотрим структуру рассказа и его основных действующих лиц [79 – Хотя литературный анализ занимает достойное место в исследовании агадической литературы, он выходит за рамки настоящей работы, но см.: Френкель. Духовный мир.]. Его рамка – диалог между Тинеем Руфом и рабби Акивой, в начале идут пять вопросов римлянина и пять ответов еврея, а в конце – вопрос и ответ. Два аргумента рабби Акивы известны из источников, предшествующих Берешит Рабба. Уже в Тосефте было сказано, что определенным видом колдовства возможно вызвать мертвых в субботу. Предание о реке, которая останавливает свое течение в субботу, упоминается уже Плинием

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org Старшим в его трактате «Естественная история» (I в. н. э.) [80 – О Плинии и реке Самбатиион см.: Stern. Greek and Latin, p. 499.]. Можно сказать, что основной вопрос Тинея Руфа касается этого мира. Доказательство из мира мертвых, конечно, впечатляет, и мы вернемся к нему, но главный аргумент римлянина состоит в том, что Бог не заставляет природу отдыхать в субботу. Первоначальная попытка рабби Акивы доказать свою точку зрения с помощью реки Самбатиион справедливо отвергается римлянином как курьез, если не просто легенда. Последний ответ рабби Акивы можно понять по-разному, и к этим возможным его интерпретациям мы теперь обратимся.

Необходимо отметить, что словесный состав последнего предложения хотя и достаточно ясен, но не вполне однозначен. Галаха запрещает переносить в субботу предметы на расстояние более четырех локтей (около двух метров) [81 – Перенесение предметов на меньшее расстояние, чем четыре локтя, не было наказуемо. См., например: Маймонид, «Мишне Тора», Законы Субботы, 12:15.]. Следовательно, мы могли бы ожидать, что этот мидраш читается следующим образом: «тот, кто переносит в пределах четырех локтей». Значение этих слов ясно, но нами обнаружена другая версия Берешит Рабба (Vatican Mss.60) [82 – См. факсимильное издание (Иерусалим, 1972), pp. 34 – 35. Версия, представленная в этой рукописи, близка к печатному изданию. См. также комментарий Теодора в критическом издании «Берешит Рабба», с. 94.], где лексический состав совершенно другой, но смысл предложения сходный: «если только один житель обитает во дворе, он переносит в целом дворе. Так и Святой, Благословен Он, ввиду того, что мир и все, чем наполнен мир, – Его, переносит во всем Своем мире». Оба варианта содержат один общий смысл:

Святой соблюдает субботу в соответствии с галахой, и в действиях природы не содержится никакого нарушения субботних законов. Решающий довод рабби Акивы в нашем варианте таков, что Святой почитает субботу в точном соответствии с правилами Устной Торы, которую Он дал Израилю. Действия природы никоим образом не противоречат субботним заповедям. Это не единственный ответ, который дается в рассматриваемом разделе Берешит Рабба на языческое утверждение, позже заимствованное христианами и состоявшее в том, что природа демонстрирует несостоятельность заповедей [83 – Такое утверждение уже было сделано в работе: Marmorstein. Studies, pp. 212–214. Марморштейн относит его к другим талмудическим и христианским источникам. В своем трактате «О сотворении мира» (Orif. 3) Филон пишет, что Тора начинается с акта творения, для того чтобы показать, что законы природы и законы Писания одни и те же. См. также: Joel. Vlicker, vol. 2, p. 173.]. В следующем рассказе, где рабби Гошайя говорит с «одним философом» об обрезании, он заявляет, что «все созданное в течение шести дней Творения нуждается в дальнейшем улучшении». Следовательно, природа нуждается в совершенствовании, поэтому слово «природный» не обязательно является синонимом слова «совершенный». Позже я вернусь к этому утверждению.

Наиболее удивительное место в нашем рассказе – это, конечно, разговор между Тинеем Руфом и его отцом. Мы узнаем, что отец целую неделю подвергается мучениям [84 – Об этом значении слова *pidonin* и о смысле всего предложения см.: Lieberman. Texts, pp.32–33, 261.], а в субботу отдыхает. Ответ на забавный, ироничный вопрос Тинея Руфа: «Ты стал евреем после смерти?» – является наиболее неожиданным моментом в рассказе: «Тот из вас, кто не соблюдает Субботу по своей свободной воле, должен соблюдать ее здесь даже против желания». Никакого выбора не предлагается в другом мире, где язычники, отказавшиеся соблюдать субботу в этом мире, принуждаются к ее соблюдению. По существу, совет отца таков, что Тинею Руфу следует начать соблюдать субботние законы. Является ли это общим предписанием, как если бы отец отвечал: «Ты стань иудеем, пока еще жив», или это повествователь призывает язычников соблюдать субботу? Из этих двух возможных вариантов второй представляется гораздо более смелым. Хорошо известно, что одна из точек зрения, представленных в талмудической литературе, полностью исключала такую возможность: «язычник, соблюдающий субботу, заслуживает смерти» (Санхедрин 58б) [85 – Ср.: Marmorstein. Studies, p. 222.]. С другой стороны, совершенно ясно, что существовали богобоязненные язычники, которые соблюдали определенные заповеди. Я склонен поддержать более умеренную интерпретацию, которая понимает этот текст как увещание отцом собственного сына, с тем чтобы последний стал иудеем.

Следуя за ходом повествования, мы видим, что Тинея Руфа не убеждает призыв

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org его отца. Он как бы говорит, что теперь у него имеется доказательство того, что сверхъестественный мир соблюдает субботу, но противоречие между галахой и природой все же существует. Как мы видели, ответ рабби Акивы на это возражение таков, что Святой, Благословен Он, приводит природу в действие, не нарушая галахи. Бог как бы также соблюдает субботу.

Прежде чем сформулировать результаты анализа данного источника и сравнить их с аргументами Юстина Мученика, представляется целесообразным рассмотреть еще два текста в этом разделе Берешит Рабба, а затем оценить все три вместе.

Связь следующего рассказа с рассказом о рабби Акиве заключается в том, что они оба описывают спор с неевреем по поводу соблюдения заповедей. Как уже отмечалось, предметом полемики между рабби Гошайей и философом является обрезание. Следует обратить внимание на то, что во всей главе это единственный текст, который не связан с вопросом о субботе (возможно, за исключением рассказа о Дне Искупления). Мы вполне можем предположить, что диалог между рабби Акивой и Тинеем Руфом и разговор между рабби Гошайей и философом принадлежат к одному полемическому тексту, датируемому концом периода таннаев и началом периода амораев [86 - Этой гипотезе не было уделено достаточно внимания в исследовательских работах, касающихся талмудической литературы.]. Мы остановимся на этом моменте после того, как рассмотрим второй диалог (Берешит Рабба 11:6):

Философ спросил рабби Гошайю: «Если обрезание ценно, почему оно не было дано Адаму?» – «Если так, – отвечал он, – почему ты бреешь виски своей головы и оставляешь бороду?» – «Потому что она густо растет», – был ответ. «Если так, то не следует ли тебе ослепить свои глаза и отрезать свои руки?» Философ сказал: «Что это за доказательство!» – «Я не могу отпустить тебя прочь с пустыми руками (халак), – сказал рабби. (Настоящая причина такова): все, что было создано в течение первых шести дней, требует дальнейшего улучшения, например, горчица нуждается в подслащении, вику надлежит удобрять, а пшеницу необходимо молоть, так же и человек нуждается в дальнейшем улучшении».

Начнем опять с лингвистического аспекта. Весь диалог ведется на иврите, за исключением того места, где философ выражает свое изумление. Кто этот философ, современник рабби Гошайи? Многие ученые пытались отождествить его с Оригеном, Отцом церкви, который жил в Кесарии в названный период времени и вполне заслуживал того, чтобы его называли философом. Описание внешности не может считаться решающим доказательством, так как, как правило, все философы носили густую бороду. Слово «дано», используемое применительно к обрезанию, порождает ассоциации с «даянием заповедей», а это наводит на мысль о том, что вопрос мог быть задан христианином. Тем не менее это не специфически христианская подмена, и ответ на этот довод отличается от того, с которым мы встречались, например, в «Диалоге» Юстина. Здесь может возникнуть вопрос, почему человек изначально не был создан обрезанным? Почему он не представляет собой законченный продукт, подобно остальной части Творения? В самом деле, в параллельной версии этого диалога, обнаруживаемой в Песикта Раббати, к нему добавлены два рассказа, в которых задается следующий вопрос: «Если обрезание так приятно Святому, Благословен Он, почему его совершение не было включено в Десять Заповедей?» Как уже отмечалось, выбор времени для дарования тех или иных заповедей – очень существенная проблема для христианства [87 - Классическое и всеобъемлющее описание христианской полемики см.: Simon. Verus Israel, pp. 163–169.]. В Берешит Рабба, однако, вопрос не связан с этой проблемой, он касается того, почему обрезание не было включено в план Творения, не было частью человеческого естества с самого начала? Действительно, библейский текст почти что уклоняется от этого вопроса, который мог бы быть задан как евреем, так и неевреем. Интересно, что в другом месте в Берешит Рабба (глава 46) тот же самый вопрос приписывается Аврааму который хочет знать, почему эта «дорогая» заповедь не была дана Адаму!

Рабби Гошайя вначале дает остроумный ответ, говоря философу, что тот сам произвольно изменил естественный статус одной части своего тела («бреешь

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org (виски своей головы»), оставляя другие нетронутыми. Философ резонно замечает, что нечто густо растущее отличается от человеческого органа, и смеется над ответом рабби Гошайи: «Что это за доказательство!» В конце концов, рабби Гошайя снисходит до более «серьезного» ответа, хотя здесь все равно чувствуется шутливый оттенок. Выражение легиоциха халак (буквально: «вежливо выпроводить») в значении «отослать с пустыми руками» встречается довольно редко[88 – Оно также встречается в Шир га-Ширим Рабба 3:21 и параллельных источниках, а также в Рут Рабба 4:6 и параллельных источниках.] и, видимо, является игрой слов на тему, с которой начинается разговор (гладкий, т. е. безволосый или бесшерстный, см. рассказ об Иакове в книге Бытия 27:11). Во всяком случае, его ответ таков, что природа нуждается в улучшении, и физическая природа людей – не исключение.

Итак, наш предварительный вывод состоит в том, что два диалога, только что рассмотренные нами, затрагивают проблему взаимоотношений между заповедями и природой. В первом утверждается, что действия природы ограничены субботными законами, а во втором – что природа не обязательно совершенна и может нуждаться в улучшении; таким образом, заповеди предназначены для того, чтобы улучшить и усовершенствовать природу. Эти два разговора вместе с двумя предыдущими – спором между рабби Йегудой Ганаси и Антонином и вопросом рабби Ишмаэля бен рабби Йосе к рабби Йегуде Ганаси – составляют раздел, в котором главными персонажами являются таннаи и первое поколение амораев. Еще один таннаический текст, последний в этой серии, завершает данный раздел. Затем Берешит Рабба возвращается к стандартной рамочной структуре комментария и, вслед за первым вопросом этого раздела – «Как Он благословил?» – обращается ко второму – «Почему Он благословил?». Предметом нашего внимания является серия диалогов, приписываемая главным образом таннаим и помещенная между «Как Он благословил?» и «Почему Он благословил?». Эта серия оканчивается не диалогом, а типичным, хотя и несколько необычным толкованием. Прежде чем делать какие-либо выводы относительно этой центральной части, рассмотрим ее более подробно, а также поговорим о связи этого комментария с подобными утверждениями как христиан, так и язычников.

Толкование приводится рабби Йохананом от имени рабби Йосе. Некоторые из параллельных версий (например, Песикта Раббати) упоминают рабби Йосе бен Халафта, танна, ученика рабби Акивы:

Авраам, о котором не сообщается, что он соблюдал Субботу, наследовал мир в (ограниченной) мере, так как сказано: «Встань, пройди по земле сей в долготу и в широту ее» (Быт. 13:17). Но Иаков, о котором известно, что он соблюдал Субботу – «И он расположился перед городом» (Быт. 33:18) – вошел в вечерних сумерках и установил границы перед заходом солнца, и наследовал землю (тхумин)[89 – Имеется в виду Земля Израиля. – Примеч. ред.] без меры: «И ты распростираешься к морю, и к востоку, и к северу, и к полудню» (Быт. 28:14).

Необходимо отметить, что здесь не утверждается, что Авраам не соблюдал субботу, но говорится только, что о соблюдении им субботы не сообщается в Писании[90 – См., например, комментарий Эц Йосеф: «Этот Авраам, несомненно, исполнял все заповеди и соблюдал Субботу, но он не поспешил установить границы в канун Субботы...» См. также комментарий: Р. Зеев Вольф Айнхорн: «Это не означает, что Авраам не чтит Субботы, о чем нам ясно сказано ниже (86:4), что Авраам установил границы двора»*. Предель передвижения, допустимого в субботу. – Примеч. ред.]. Хорошо известное толкование сообщает о том, что Авраам исполнял заповеди Торы еще до того, как они были даны[91 – См.: Ginzberg. Legends, part 5, no. 275.]. Действительно, можно понять слова рабби Йосе как утверждение, что Авраам не соблюдал субботу, но язык толкования свидетельствует о том, что его целью было показать, что соблюдение Авраамом субботы не заслуживает такого внимания, как соблюдение субботы Иаковом. (Тот факт, что привлекается и другой стих – «И он расположился перед городом», означающий, что он установил границы до наступления субботы, – обычный прием для аггады.) Существенно то, что рабби Йосе хотел преуменьшить соблюдение субботы Авраамом по сравнению с ее

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org
соблюдением его внуком. Иаков унаследовал всю Землю Израиля, потому что он установил границы своего передвижения до наступления субботы. Авраам не получил полного наследства, потому что он не выделялся соблюдением субботы.

Одной из основных идей, которая прослеживается в этом тексте, является попытка подчеркнуть тот факт, что соблюдение субботы было важно для наследования земли. В устах мудреца, жившего после восстания Бар Кохбы и старавшегося возобновить соблюдение субботы, говоря людям, что это могло бы помочь им вернуть наследие, утраченное за время войны, такое высказывание совсем не удивительно. Идея и возможная мотивация толкования ясны, но остается непонятным, почему нужно было утешать людей за счет Авраама?

Слова рабби Йосе также можно рассматривать как оспаривающие ту точку зрения, с которой мы столкнулись в «Диалоге». Согласно этому взгляду, встречающемуся уже у апостола Павла, Авраам был совершенен благодаря одной своей вере и не имел нужды в заповедях. Рабби Йосе хочет доказать, что это не так. Даже Авраам не получил полного наследства, потому что о нем не упоминается как о соблюдающем субботу, и только тот, кто стремится соблюдать субботу, наследует всю землю.

Чтобы прояснить наши заключения относительно этой талмудической традиции, дошедшей до нас в составе Берешит Рабба, мы приводим ниже план дискуссии, включая структуру этой серии, а также толкование, помещенное перед ней и после нее: «Он благословил ее (субботу. – Примеч. пер.) вкусными блюдами».

1. Субботняя еда, приготовленная рабби Йегудой Ганаси для Антонина (особая пряность под названием суббота). Холодные субботние блюда вкуснее, чем горячая еда всех других дней.

2. Рабби Ишмаэль бен рабби Йосе узнает от рабби Йегуды Ганаси, что народ диаспоры живет долго, потому что почитает субботу.

(За этим следуют два рассказа амораев о почитании субботы и Дня Искупления).

3. Тиней Руф и рабби Акива.

4. философ и рабби Гошайя.

5. Рабби Йоханан от имени рабби Йосе – о почитании субботы Авраамом и Иаковом.

«И почему Он благословил ее»...

Этот раздел затрагивает следующие вопросы, касающиеся субботы: субботние блюда имеют особый вкус – некая природная уникальность оказывается присуща субботе, что признается и неевреем (1); вознаграждение за соблюдение субботы – долгожительство тех, кто живет в диаспоре (2); никогда не прекращающаяся деятельность природы не опровергает утверждения о том, что Святой, Благословен Он, соблюдает субботу (3); что естественно, то необязательно совершенно (4); награда за соблюдение субботы – безграничное наследие (5).

В дополнение к сказанному необходимо подчеркнуть, что три разговора мудрецов с двумя императорами и философом (1, 3, 4) имели в виду опровергнуть утверждения относительно деятельности природы в субботу (1, 3) и относительно взаимосвязи между галахой и природой (3, 4). Собеседники мудрецов в этих диалогах изображаются не как отступники или христиане, но как язычники, проявляющие интерес к иудаизму или опровергающие его. По этим причинам я полагаю, что это не диспут с христианами, но часть более древнего спора с язычниками.

Юстин с успехом включил некоторые из этих доводов в собственное сочинение, так как они казались язычникам убедительными и даже могли способствовать их привлечению к христианству. Ответная реакция евреев в «Диалоге» не показана совсем, хотя евреи несомненно делали попытки согласовать отношения между природой и Торой. Трудно определить, намеренно ли Юстин оставил эти попытки без внимания или он просто не знал о них. Тем не менее я уверен, что эта серия толкований дает представление о той полемике, которая велась в талмудической литературе.

Три диалога между язычниками и еврейскими мудрецами, имеющие, за одним исключением, сходную тематику, были помещены вместе. Возможно, это указывает на существование особого литературного жанра, имеющего вид диалога между язычниками и евреями, который и привлек составителя? Если ответ на этот вопрос будет положительным, то это могло бы служить в поддержку точки зрения тех историков, которые считали, что в ту эпоху язычники и евреи действительно вели между собой диалог. Юстин, который, согласно новейшим исследованиям, был весьма сведущ в философии своего времени, базировался на тех аргументах против иудаизма, которые постоянно раздавались из уст язычников в греко-римском мире, и сделал их частью своей собственной атаки на иудаизм.

6. «Диалог с Трифоном» и Мехильта: выборочные сравнения

В этой главе сравниваются подходы к двум темам, которые обсуждаются в трактате Юстина и в Мехильте де рабби Ишмаэль. Мехильта представляет собой галахический мидраш к избранным главам книги Исход, составленный в конце периода тан наев приблизительно к середине III в. [92 – Некоторые ученые безосновательно утверждали, что Мехильта не является таннаическим мидрашем. Эти утверждения были опровергнуты в работе Кахана «Мехильта из Генизы», с. 515–520.]. Помимо галахических толкований, этот мидраш содержит большое количество аггадических текстов. В предыдущей главе мы старались показать, что мидраш амораев Берешит Рабба сохранил таннаические источники. Источники же Мехильты несомненно относятся к эпохе таннаев и датируются временем жизни Юстина, а в некоторых случаях даже более ранним. Мы начнем с определения иудаизма, которое дается Юстином, и сравним его с подобным «определением», содержащимся в Мехильте. Затем рассмотрим методики интерпретации, применяемые в этих двух сочинениях.

В главе 46 «диалога» Трифон задает Юстину следующий вопрос: Какова участь иудея, который, будучи убежден в истинности христианства, продолжает соблюдать еврейские постановления? Будет ли он также спасен? После краткого обсуждения Юстин заявляет, что такой иудей, несомненно, спасется, если только не будет склонять христиан из язычников соблюдать иудейские постановления в дополнение к их христианской вере (47:1). В начале этой дискуссии Юстин еще раз просит иудея перечислить для него постановления, которые все еще соблюдаются после разрушения Храма. Ответ Трифона чрезвычайно интересен: «Соблюдать субботы, обрезать, соблюдать месяцы, омоваться, если прикоснемся к чему-либо запрещенному Моисеем, или после омовения совокупления» (46:2). Народы, жившие в греко-римском мире, рассматривали субботу и обрезание в качестве отличительных признаков иудаизма [93 – См.: Herr. *Historical*, pp. 134–135. См. также: Gager. *The Origins of Antisemitism*, pp. 56–57. P. Fredriksen обратил мое внимание на настойчивое упоминание Юстином того, что христиане воздерживаются от запрещенной, присущей язычникам пищи (гл. 34).], поэтому понятно, почему эти постановления были включены в перечень. Иначе обстоит дело с другими двумя пунктами в кратком перечне Трифона. Что означает «соблюдать месяцы»? Сохраняло ли свое значение омовение после разрушения Храма? С другой стороны, можно было бы ожидать, что постановления, касающиеся запрещенной пищи и дозволенной пищи (кашрут), найдут свое место в кратком перечне установлений, которые продолжали соблюдаться после разрушения Храма. Если бы Трифон действительно был одним из палестинских мудрецов, он бы, несомненно, включил в список изучение Торы. Список Трифона удивляет как тем, что он включает в себя, так и тем, что опускает.

Какими источниками пользовался Юстин, когда составлял этот перечень установлений иудаизма и заставлял Трифона озвучивать его? И если такой диалог между иудеем и Юстином действительно имел место, на что опирался первый, когда давал свою краткую характеристику иудаизма? Во-первых, важность, приписываемая «месяцу», больше присуща библейскому, чем таннаическому периоду. В самом деле, мне представляется, что Юстин опирался здесь главным образом на идеи пророка Исаяи – ср.: «новомесечий и суббот, праздничных собраний» (1:13); «и сыновей иноплеменников, присоединившихся к Господу, чтобы служить ему и любить имя Господа, быть рабами Его, всех, хранящих субботу от осквернения ее и твердо держащихся завета моего» (56:6); «Тогда из месяца в месяц и из субботы в субботу будет приходить всякая плоть пред лице Мое на поклонение» (66:23). Думается, что идея

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org списка Трифона основывается на теологии Исаяи, хотя и не непосредственно. Кроме этого, может быть, имеется связь и с некоторыми полемическими пассажами из Нового Завета. Рассмотрим, например, Послание к Колоссянам (2:16): «Итак, никто да не осуждает вас за пищу, или питье, или за какой-нибудь праздник, или новомесячие, или субботу». Вставляя в свой перечень «месяц», Трифон, наверное, принимал во внимание тот факт, что еврейский патриарх приписывал особую важность установлению месяца (см., например, Мишна, Рош Гашана 2:9). Однако влияние Исаяи на сочинение Юстина, пропущенное через фильтр Нового Завета, представляется более существенным, чем связь с авторитетом председателя Санхедрина (наси), который, насколько я знаю, ни разу не упоминается в этом сочинении.

Представляется необходимым остановиться и на особой роли омовения в списке Трифона. Здесь возможны два объяснения. Вероятно, Юстин хотел, чтобы оно рассматривалось в качестве основного постановления, так как он сам в предыдущих главах старался показать важность христианского крещения[94 – В своем издании Уильяме отсылает читателя к главе 19, в которой Юстин приводит различие между христианским крещением и еврейским ритуальным омовением.]: «И мы приняли его (обрезание. – М.Г.) через крещение, так как были грешны, равно и всем можно принять его подобным образом» (43:2). С другой стороны, это может в самом деле отражать еврейскую шкалу приоритетов во времена Юстина[95 – О важности омовения для бааль кери (мужчины после ночной поллюции) см.: Alon. The Bounds, part 1, особенно pp. 148–152.]. В этом контексте нашего внимания заслуживает специальный пассаж из Мехильты. Толкуются стихи 16–17 из книги Исход 31: «И пусть хранят сыны Израилевы субботу... Это – знамение между Мною и сынами Израилевыми на веки»:

«Между Мною и сынами Израилевыми». Но не между Мною и народами земли. «Это – знамение на века». Здесь говорится, что суббота никогда не будет отнята от Израиля. И поэтому получается, что все, за что евреи полагали души свои, сохранено им. А то, за что евреи душ своих не полагали, не осталось у него. Таким образом, Суббота, обрезание, изучение Торы и омовение, за которые он (народ Израиля. – Примеч. пер.) души положил, сохранено им. Но Храм, гражданские суды и субботние и юбилейные годы, за которые евреи не положили свои души, не сохранены им

(Мехильта, Шаббат 1).

Толкования, которыми начинается этот отрывок, представляют собой отрицательные заключения, выведенные из библейского стиха, – то, что Писание утверждает в положительной формулировке, используется в мидраше для выведения отрицательного заключения. Однако язык мидраша в высшей степени полемичен. Он делает акцент на уникальности Израиля и на его вечной связи с субботой. Суббота была дана не на ограниченный период времени, но навсегда. Может быть, автор хотел вступить здесь в полемику с христианскими доказательствами, подобными выдвинутому Юстином? Так как толкование придерживается буквального смысла стиха, я бы поостерегся давать окончательный положительный ответ на этот вопрос, хотя сам склонен считать именно так. Остальная часть интерпретации говорит в поддержку той точки зрения, что этот отрывок является реакцией на аргументы христиан.

Суббота, обрезание и изучение Торы, несомненно, были теми тремя вещами, за которые Израиль был готов отдать жизнь, особенно если понимать выражение натну эт нашфан как «жертвовали свои души»[96 – Таково также толкование в параллельной версии в Вавилонском Талмуде, Шаббат 130а: «ради которых Израиль страдал до смерти». Но см. также: Либерман. Тосефта Кифшута, part 1, p. 111. Ср.: Lauterbach. Mekhilta, p.204.], то есть израильтяне умирали за эти постановления. Где в этом списке омовение? Рассмотрим, например, известный отрывок, толкующий три слова из Десяти Заповедей (Мехильта, Баходеш, 6):

Рабби Натан говорит: «"Любящие меня и соблюдающие заповеди Мои" –

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org
это израильтяне, которые остаются в земле Израиля и полагают души свои (нотнин эт нафшан) за заповеди: за что ты идешь на казнь? – за то, что я обрезал сына своего; за что ты приговорен к сожжению? – за то, что я читал Тору; за что тебя ведут на распятие? – за то, что я ел пресный хлеб; за что тебе дают сто розог? – за то, что я взял лулав

(во время праздника кущей. – Примеч. ред.)»[97 – Пер. Н. Переферковича. – Примеч. ред.]

Этот источник ценен для нас по двум причинам. Во-первых, в нем выражение нотнин эт нафшан используется, несомненно, для обозначения понятия «умирать за что-либо». Во-вторых, когда рабби Натан перечисляет заповеди, за которые Израиль отдавал свои жизни, он не включает омовение. Действительно, во всем корпусе таннаической литературы мне не удалось обнаружить ни одного подобного примера такого использования слова «омовение»[98 – Либерман комментировал этот источник в статье «Преследование», см. прим. 22 об омовении («весь вопрос представляется сомнительным»). Более того, вслед за Либерманом мы должны отметить тот факт, что неевреи не запрещали евреям те действия, которые были частью их собственных обрядов (молитва, отдых от работы по праздникам и т. д.). Купание или по крайней мере омовение после половых сношений было широко распространено среди язычников. См. рельеф на вазе I в. в замечательной книге: Veune. A History of Private Life, p. 11. См. также: Urbach. Sages, pp. 353 и n. 33.]

Я не намерен преуменьшать важность обрядов ритуальной чистоты[99 – В период после разрушения Храма в среде мудрецов Талмуда и послушного им населения были вновь актуализированы и чрезвычайно развиты законы ритуальной чистоты. Так, не только десятины и приношения было принято есть в состоянии ритуальной чистоты, но и обычную еду некоторые мудрецы считали нужным есть только в этом состоянии (см. статью «Чистота ритуальная» в Краткой еврейской энциклопедии). – Примеч. ред.] Согласно одному источнику, известно, что «очищение распространилось в Израиле» в эпоху Второго Храма[100 – См.: Alon. The Bounds.]. Даже после разрушения Храма некоторые мудрецы, которые не были священниками, приняли на себя обязанность соблюдать обряды чистоты, касающиеся пищи, первоначально возложенные только на священников. Может ли полемический тон, который, как мы видели, характерен для текста Мехильты, когда она затрагивает вопрос о субботе, служить объяснением того, почему омовение появилось в перечне установлений, за которые народ Израиля отдавал свои жизни? Это как бы говорит, что ритуальное погружение в воду всегда занимало центральное место, и евреи в такой же степени были готовы отдать свои жизни за него, как за хорошо известные заповеди субботы, обрезания и изучения Торы. Этот обряд не является специфической чертой новой религии.

Если отказаться от этого объяснения и поддержать точку зрения, заключающуюся в том, что акцент на ритуальном омовении в Мехильте вызван не полемическими соображениями, но отражает существенное, глубоко укоренившееся верование, тогда список пунктов, упомянутых Трифоном, частично совпадет с основными положениями Торы, представленными в Мехильте, за исключением пропущенного Юстином изучения Торы. Поэтому я уверен, что сравнение с Мехильтой увеличивает доверие к перечню Трифона в «Диалоге» (46). Два выпущенных пункта – изучение Торы и воздержание от определенной пищи – не равнозначны. Юстин уже говорил о таком воздержании в главе 20, интерпретируя его как еще одно установление, данное евреям по причине их склонности к забвению Бога. Напротив, заповедь обучать Торе, фундаментальная для талмудического подхода, вовсе не упоминается в «Диалоге». Еще раз повторим, что это может вполне точно отражать позицию палестинского еврея, который не был не только одним из мудрецов, но даже и одним из их учеников. Как уже отмечалось в главе 4, основная информация о еврейских обычаях и толкованиях исходит от Юстина, который упоминает их, чтобы тут же отвергнуть. «Иудей» Трифон знает очень немного о еврейских традициях, о которых он сообщает в этом сочинении. Поэтому представляется вполне вероятным, что еврей, подобный Трифону, не включил бы изучение Торы в постановления, соблюдение которых характеризовало типичного еврея.

До сих пор мы наблюдали попытки Юстина подорвать основы соблюдения

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org заповедей. В той части книги, где обсуждаются заповеди (10–47), он часто цитирует пророков, которые в свое время карали Израиль, в качестве доказательства выдвигаемого им тезиса о том, что заповеди были даны для того, чтобы обуздать непокорный народ. Тем не менее в этом разделе содержится и несколько примеров типологических, т. е. символических толкований этих же самых заповедей, на которых Юстин желает раскрыть истинный смысл Писания. При типологическом подходе каждое библейское утверждение интерпретируется как «тип», как символ того референта, который оно представляет. В главах 40–47, например, Юстин показывает, что жертвы, приносимые на Пасху и День Искупления (Йом Киппур), есть только символы Иисуса, а обрезание на восьмой день указывает на истинное обрезание, воскресение Иисуса в восьмой день, в воскресенье [101 – Т. е. день, следующий за седьмым днем (субботой). – Примеч. ред.].

Юстин использует типологический подход и в главах, посвященных доказательству того, что Иисус есть Мессия (48–108). Эти главы содержат несколько типологических толкований, имеющих параллели в Мехильте. Это сравнение позволяет нам яснее понять экзегетические и полемические подходы к Писанию, принятые обеими религиями. Основная стратегия Юстина заключается тут в том, чтобы показать, что пророчества и библейские стихи наилучшим образом понимаются тогда, когда рассматриваются как предсказания о пришествии Иисуса [102 – Книги Нового Завета доказывают, что события, предсказанные в Библии, сбылись и что пророческая мудрость Библии свидетельствует об ее истинности. Тавтологичность этого построения не помешала Юстину превратить его в главный аргумент. Подробный анализ см.: Chadwick. Defence, pp. 280–283.]. Детали жизни, смерти и воскресения Иисуса составляют истинный ключ к пониманию Библии. Юстин утверждает, например, что Псалмы, которые толковались евреями как повествование о роде Давида – о самом Давиде, его сыне Соломоне или царе Езекии, – могут быть полностью поняты только тогда, когда рассматриваются в связи с особенным, уникальным потомком рода Давида – Иисусом Христом.

Стратегия Юстина будет рассмотрена в связи с тремя цитатами из Писания, которые обсуждаются и в Мехильте. Трифону трудно понять, почему Иисус должен был претерпеть такую позорную и унижительную смерть, если он на самом деле был Мессией. Он сопровождает свой вопрос следующей просьбой: «Научи же нас, – сказал Трифон, – из Писаний, чтобы и мы поверили тебе» (90:1). Конечно, Юстин вложил в уста еврея свое собственное убеждение. Юстин полагает, что его толкование Писания может убедить евреев в справедливости его утверждений и отговорить их от того, чтобы они слушали пустые толкования своих собственных учителей. Прежде чем ответить на просьбу Трифона, Юстин ссылается на герменевтический принцип, по поводу которого они оба уже пришли к согласию. Этот принцип состоит в том, что «пророки свои слова и действия открывали в притчах и прообразах, прикрывая содержащуюся в них истину, так что многое не могло быть легко понятым всеми» (90:2). Затем Юстин обращается к библейским стихам, которые он использует в качестве «сырья», и показывает, что каждый рассказ является символом жизни Иисуса, и даже прямо указывает на значимость креста. Первый рассказ в этой серии – о войне с Амаликом: Иисус Навин (Йегошуа) сражался с Амаликом, а Моисей в это время всходил на холм, и «когда Моисей поднимал руки свои, одолевал Израиль... Аарон же и Ор поддерживали руки его, один с одной, а другой с другой стороны» (Исх. 17:11–12). Юстин толкует действия Моисея следующим образом: «Не потому народ одерживал победу, что Моисей так молился, но потому, что, когда тот, кто носил имя Иисуса, был во главе битвы, сам он (Моисей) творил знамение креста» (90:5). Сочетание имени Иисуса со знаменем креста спасло Израиль от Амалика.

Этот урок «правильного» толкования Писания прерывается в следующих двух главах, чтобы дать возможность Юстину вернуться к теме дурного нрава евреев, который вынудил Бога дать им заповеди. Из-за того что евреи не знают любви ни к Богу, ни к ближним, они проклинают верующих в Иисуса и отказываются правильно понимать неопровержимые знамения, данные в Торе (92–93). Эти пространственные инсинуации готовят почву для продолжения урока типологического толкования, на этот раз по поводу медного змея (Чис. 21:4–10). Возможно ли это, вопрошает Юстин, что тот же самый Бог, который запрещает идолы и образы, приказал Моисею сделать медного змея, чтобы исцелить людей? У него есть готовый ответ: «Ибо чрез это Бог возвещал о

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org таинстве, показывая, что Он разрушит силу змея, возбудившего Адама к преступлению, а верующим в того, кто должен был умереть чрез это знамение, т. е. крест, дарует спасение от укушений змея...» (94:2)[103 – В примечании к этому месту Archambault говорит, что в этой главе слово «знамение», «знак» (sign) синонимично слову «крест» (cross). См. также: Chadwick. Defence, pp. 289–290 – автор указывает на важность креста для аргументации Юстина.]. Юстин не удовлетворяется результатом собственного толкования и продолжает свою атаку, вопрошая, как еще можно описать действия Моисея. Этот вопрос, сформулированный в резкой форме, побуждает одного из иудеев, слушающих разговор, к «признанию»: «Я неоднократно спрашивал об этом наших учителей, и никто мне не дал ответа» (94:4), – таким образом тот как бы подкрепляет настойчивое утверждение Юстина, что именно он, а не еврейские мудрецы владеет ключом к истинному толкованию Писания.

После этих двух примеров Юстин посвящает несколько глав объяснению текста псалма 22:2: «Боже мой! Боже мой! для чего Ты оставил меня?» Он резюмирует свой подход к интерпретации Библии в главе 111, в которой приводит еще два комментария об исцеляющей силе пасхальной крови и о червленной веревке в рассказе о Раав, символизирующей спасение, обретенное посредством крови Иисуса. Вот что он пишет о пасхальной крови: «ужели Бог обманулся бы, если бы не было на дверях этого знака? Нет, говорю я, но Он чрез это предвозвестил грядущее посредством крови Христовой спасение для рода человеческого». Согласно переводчикам этого сочинения, Юстин использует здесь слово «знак» (semeion) в значении «крест» – другими словами, кровь на пороге и двух косяках двери образует собой крест[104 – См.: A.L. Williams. Dialogue, p. 199, п. 2 (к главе 94); а также: Archambault, Ch. 111, p. 171, п. 4.]. Если такой перевод верен, то это – третья гомилия о силе креста и его символе в Писании. Однако я не убежден в том, что Юстин не имеет здесь в виду скорее силу крови, чем силу креста, как он поясняет позже в связи с историей о Раав.

Юстин завершает представление своего гомилетического метода резким выпадом против подхода еврейских мудрецов к толкованию Писания (главы 112–114). Они приписывают Богу недостатки, не понимают символической природы Писания и даже верят, что Бог имеет руки и ноги, а также являлся праотцам (114:3). Как мы видели в предыдущей главе, Трифон ничего не отвечал на обвинения Юстина в адрес еврейских мудрецов. Интересно отметить, что некоторые современные ученые склонны соглашаться с утверждениями Юстина относительно восприятия Бога евреями[105 – См. поучительную статью: Stroumsa, Forms, p. 270. Я не разделяю точку зрения, выраженную в этой статье. Некоторые мудрецы, видимо, придерживались антропоморфического взгляда на Бога, и этот взгляд достигает своего апогея в книге «Шиур Кома». Однако не вызывает сомнений тот факт, что другими мудрецами он оспаривался, даже без ссылок на философию неоплатонизма. См., например: Мехильта, Баходеш 4: «И вот, слава Бога Израилева шла от востока, и глас Его – как шум вод многих» (Иез. 43:2). «Кто дал воде силу? Разве не Он? Но мы употребляем образ из Его созданий, дабы ухо способно было воспринять» (пер. Н. Переферковича). См. также важную статью: Pines. God, pp. 1–12; а также Smith. Image, p. 478, п. 1. Возможно, Хешель прав, когда пишет о споре на эту тему между рабби Акивой и рабби Ишмаэлем (см.: Хешель. Теология, с. 266–277). См. также: Halperin. Faces, pp.251–252. Из последних работ см.: D. Stern. Imitatio, pp. 151–174.]. В любом случае несомненно то, что евреи были осведомлены о проблеме, содержащейся в стихах, цитируемых Юстином, и толковали их по-своему. Рассмотрим раздел Мехильты, в котором три названных момента – война с Амаликом, медный змей и пасхальная кровь собраны вместе.

Мы читаем в Мехильте (Амалик I)[106 – Отношение Мехильты к Мишне (Рош Гашана 3:8) рассматривается в: Hirshman. Polemic, pp. 373–375. См. также: «Свидетельство Истины ix, 49 (Robinson. The Nag Hammadi, p. 412).]: «И когда Моисей поднимал руки свои» – «Разве же руки Моисея подкрепляли израильтян или сражали амаликитян? – но: покуда он воздевал руки к небу, израильтяне смотрели на него и верили в Того, Кто повелел Моисею сделать так, а Господь являл им чудеса и подвиги». Мехильта отрицает какую-либо магическую или символическую силу в действии Моисея. Поднятие рук было актом, имевшим целью направить детей Израиля к вере в Того, Кто повелел Моисею так себя вести. Далее мы читаем: «Подобно этому: "И сказал Бог Моисею: 'Сделай себе огненного змея...'» Разве змей умерщвляет и воскрешает? – но: покуда он делал так, израильтяне смотрели и верили в

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org Того, Кто приказал Моисею так делать, а Господь давал им исцеления»[107 – Пер. Н. Переферковича . – Примеч. ред.]. Те же самые два стиха, которые Юстин считал подтверждением своего взгляда на символическое толкование как единственно возможное, обсуждаются и в Мехильте, но в границах буквального значения. Мудрецы Талмуда представляют и змея, и руки Моисея в качестве инструментов, призванных привлечь внимание к согласию действий Моисея с Божьими заповедями и вновь зажечь веру Израиля в Бога.

Что касается формы, то оба комментария в Мехильте начинаются с одного и того же момента и возвращаются, используя при этом параллельные языковые конструкции. Задается вопрос: Итак, обладают ли руки Моисея или змей способностью творить чудеса? Ответ состоит в том, что исцеляющая и спасающая сила – это сила веры в Бога, в «Того, Кто повелел», в Бога заповедей. Является ли этот мидраш ответом, реакцией на точку зрения Юстина? Или Юстин был знаком с толкованиями такого типа, как содержащиеся в Мехильте, и пытался ответить на них своим собственным, которое делало бы акцент на основных положениях его религии? Прежде чем дать ответ на эти вопросы, рассмотрим два других текста, помещенных в Мехильте сразу вслед за упомянутыми. Один является заключением двух только что проанализированных, другой, представляющий собой удивительный комментарий, стоит особняком: «Подобно этому: "И будет у вас кровь знаменем" (Исх. 12:13). Какую пользу может принести кровь ангелу или израильтянам? – но: покуда израильтяне делают так и мажут кровью двери свои, Господь имеет милость к ним, как сказано: "И пройдет Господь мимо"»[108 – Пер. Н. Переферковича . – Примеч. ред.]. Здесь появляется несколько другая модель, поскольку акцент делается не на вере в «Того, Кто повелел», а на действии – Израиль помазал кровью свои дверные косяки. Можно сказать, что само это действие свидетельствует о вере израильтян в Того, Кто повелел им сделать так. Однако сама по себе кровь не обладает никакой силой и является лишь конкретным выражением их веры[109 – Такое толкование было предложено мне Менахемом Шмельцером, когда мы обсуждали этот текст. Параллельная версия в Мехильте, Бо 7 подтверждает его интерпретацию «"И когда я вижу кровь". Рабби Ишмаэль говорил: Все открыто Ему?!. Но это означает следующее: В качестве награды за ваше исполнение этой заповеди я явлю себя и защищу вас...»].

Что побудило составителя Мехильты (или составителя мини-собрания «подобно этому») поместить три указанных цитаты в один раздел?[110 – См.: Wallace. Origen. То, как автор обращается с источниками, весьма странно.] Общий для всех трех текстов момент тот, что они, как может показаться, описывают настоящие магические действия и имеют в виду заставить высшую силу исполнить желания мага. Ответ, который дается в мидраше, следующий: напротив, Бог сам предписал такое поведение, и сила этого действия кроется в большей степени в его согласованности с повелением, чем в самом действии. Это не магия, но заповедь, данная Богом. Думаю, можно с уверенностью предположить, что это полемика или идеологическая борьба с языческим восприятием действия как чисто магического[111 – Действительно, языческий мир был склонен рассматривать Моисея как настоящего колдуна. См.: Gager. Moses, pp. 134–161. Что касается нашего предмета, Флусер уже указывал на попытку мудрецов Талмуда, а также их предшественников исключить восприятие этих действий как теургических (он указывает на Книгу Премудрости Соломона 15:5–7; 16:10–12). См. его поучительную статью «It is not a serpent», p. 549.]. Однако возможно, что акцент на вере в Того, Кто повелел, имеет в виду обратить еврейскую полемику против христиан.

Юстин попытался направить эти «жесткие» объяснения в более «традиционное» русло. Он добавил один важный аргумент: эти объяснения противоречат другим библейским рассказам, которые невозможно толковать «буквально». Эти рассказы предназначены лишь для того, чтобы символически изображать могущество Мессии, узнаваемого благодаря кресту и имени Иисус.

До сих пор мы рассматривали основные различия в подходах Юстина и авторов Талмуда к этим вопросам. Однако наше чтение Мехильты еще не закончено. Последняя точка зрения, которая цитируется в Мехильте, принадлежит рабби Элиезеру, жившему поколением раньше Юстина[112 – Данный текст приводится по Мюнхенской рукописи 117, содержащей Мехильту (факсимильное издание: Baltimore, 1980. Ed. Goldin). Вставки сделаны мною в соответствии с изданием Горвиц–Рабин.]: «С какой целью говорит Писание "Израиль одолевал" или "Амалик одолевал"? Чтобы сказать, что, когда

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org
Моисей поднимал руки к небу, это означало, что Израиль укрепится через слова Торы, которые будут даны посредством рук Моисея. А когда он опускал руки, это означало, что Израиль ослабеет в своем усердии к словам Торы, которые будут даны посредством его рук». Рабби Элиезер поясняет, что руки Моисея символизируют слова Торы, которые будут даны ему, а поднятие рук означает усиление почитания Торы в будущем. Имеет ли толкование рабби Элиезера своей целью отвергнуть буквальное значение или оно только добавляет к нему еще один смысловой уровень? Я склонен принять последнюю точку зрения, таким образом проводя четкое различие между рабби Элиезером и Юстином, предполагавшим вовсе упразднить буквальный смысл. Однако это не уменьшает принципиального сходства между экзегетическими принципами рабби Элиезера и Юстина. В то время как для рабби Элиезера воздетые руки символизируют слова Торы, для Юстина получившаяся фигура символизирует крест.

Свидетельствует ли наш анализ повествований о войне с Амаликом, о медном змее и о пасхальной крови, содержащихся в Мехильте и «Диалоге», о существовании какой-либо взаимосвязи между ними? Представляется, что нет. Каждое из сочинений толкует проблемы, возникающие при чтении этих стихов, по-своему, и нельзя с уверенностью сказать, что автор «Диалога» был знаком с интерпретацией, содержащейся в Мехильте, или наоборот. Тем не менее, несмотря на все различия, между толкованиями рабби Элиезера и Юстина обнаруживается много общего, а тот акцент на повелевавшем Боге, который характерен для Мехильты, может навести нас на мысль о полемике с христианством.

Я специально подчеркнул наличие сходства между подходами рабби Элиезера и Юстина к этим вопросам, чтобы опровергнуть еще один аргумент последнего. Он обвиняет еврейских мудрецов в низменном и вульгарном толковании Писания (112:4) и в том, что они не исследуют смысла слов, которые слушают (112:1). Он также утверждает, что еврейские мудрецы верят в то, что Бог имеет руки и ноги (114:3). Так как настоящая работа посвящена методам толкования обеих религий, я ограничусь этими обвинениями и не буду касаться более грубой клеветы (см., напр., 134:1). Юстин не имел в виду такого еврейского мудреца, как Филон, который, конечно, был бы неподходящей мишенью для подобных обвинений. Атака Юстина была направлена скорее против принципов толкования, известных нам из Мидраша и Талмуда. Он ссылается на некоторые еврейские традиции, которым можно найти близкие соответствия в этой литературе [113 – Кроме параллельной версии в Берешит Рабба 8 на тему «Сотворим человека» (Диалог 62:2–3), можно указать предание об одежде евреев, которая увеличивалась в размере вместе с носящим ее во время странствия по пустыне (Pesikta de Rav Kahana, transl. Braude, p. 219 и Диалог 131:6); установление относительно того, что два козла, приносимых в жертву в День Искупления (Йом Киппур), должны быть одинаковыми внешне, находим в Мишна Йома 6:1 и параллельных версиях (Диалог 40:4) – возможно, в выборе Юстином слова (keleusthentes) можно видеть следы еврейского выражения мицватан ше-йигхийу (им следует быть); текст о верблюдах женского пола в Берешит Рабба 76:7, который Юстин объясняет как имеющий противоположный смысл (112:4), и другие. Полный перечень возможных соответствий приводится в работе: Shotwell. Biblical, pp. 71–115. Автор базируется на исследовании A.L. Williams, напечатанном в его издании «Диалога», и в особенности на пионерской работе Goldfahn. Justinus, pp. 49–60, 114–115, 193–202, 257–269. Некоторые из выводов, содержащихся в указанных работах, заслуживают более подробного обсуждения.]. Может быть, наиболее впечатляющий пример: три толкования на стих «Сотвори человека по образу Нашему», которые Юстин приписывает евреям и которым мы находим параллель в Берешит Рабба. С другой стороны, сочинения Юстина сохранили для нас и такие толкования, которые похожи на еврейские, но не известны нам по еврейским источникам. Пример такого рода – комментарий, в котором, согласно Юстину, евреи толкуют стих «как зелень травную» (Быт. 9:3): «Как мы некоторых растений не едим, так еще в то время Ною заповедано было делать такие же различия между животными» (20:2). Нам не удалось обнаружить следов такого толкования. Наоборот, этот стих казалось бы учит нас, что Ною, в отличие от Адама, было позволено есть любых животных [114 – См., например, Ваикра Рабба 13:2: «Так язычникам, которые не наследуют жизни грядущего мира, написано: "как зелень травную даю вам все". Но Израилю, который наследует жизнь грядущего века: "Та живность будет вам в пищу..."»].

Знание Юстином еврейских источников, впрочем, далеко от

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org удовлетворительного. Совершенно ясно, что большая часть того, что он приводит от имени евреев, вращается вокруг библейских глав, которые рассматривались христианами как возвещающие об Иисусе, в то время как евреи толковали их как свидетельства о царях из дома Давида[115 - См.: Диалог 63:2 (Соломон); 67:1-2, 83:1 (Езекия) См. также: Kamesar *Virgin*, pp. 51-52 .]. Юстин также опирался на другой источник информации о евреях, а именно на позицию, занятую евреями по отношению к христианам и христианству (не говорить с ними, проклинать их в синагогах, считать Иисуса колдуном и т. д.)[116 - Запрещение разговаривать с еретиками встречается уже в Тосефте, Хуллин 2:21 (диалог 38:1); проклятие христиан и Иисусах - 16:4, также см. важную статью: *Norbury. Benediction*, pp. 19-61. Об Иисусе как колдуне см. Диалог 69:7, а также *Smith. Jesus the Magician*]. Юстин обладал определенными познаниями о еврейском обществе, например о том, что мудрецы разрешали евреям иметь четыре или пять жен[117 - См. Диалог 134:1 (полигамия)]. Об этом см.: М.А. Фридман. Полигамия, с. 7-13, где автор склоняется к тому, что полигамия была распространена среди вавилонского еврейства, в то время как палестинские мудрецы отличались «тенденцией к моногамии» (р. 11). Некоторые делают из утверждения в 72:3 вывод, что евреи хранили в синагогах списки Септуагинты (издание A.L. Williams, p. 152, p. 3). Хотя само по себе это справедливо, я не убежден, что этот отрывок из «Диалога» может быть использован в качестве доказательства или даже намек на этот факт. Он может указывать на то, что на самом деле был использован список Писания на иврите. Я не утверждаю, что Юстин знал иврит (общепринятая точка зрения такова, что не знал, хотя однозначного доказательства нет), но полагаю, ему было известно, что так понимают этот стих (Иер. 11:19) у евреев. См. предшествующее примечание в издании Уильямса, указывающее, что этот стих встречается во всех вариантах на иврите и на греческом.], но в целом его представления о еврейской комментаторской традиции вообще и о раввинистической в частности не слишком содержательны. В своем нарративном творчестве авторы Талмуда также, как и Юстин, умели интерпретировать Писание, выходя за рамки буквального понимания. Слепота еврейских мудрецов к тому, что, по мнению Юстина, являлось единственно верным толкованием Писания, а именно к толкованию, утверждающему, что в Библии возвещается об Иисусе Христе и сообщается история его жизни, делало метод толкования раввинов в его глазах низменным и вульгарным. Сочинение Юстина - это выразительная попытка отвлечь просвещенных грекоязычных евреев от талмудических толкований и убедить их в том, что христианская интерпретация Библии - единственно правильная. В своем стремлении внести раскол между еврейским народом и его мудрецами Юстин собрал всю возможную клевету против последних, включая утверждение о том, что они верили, будто Бог имеет руки и ноги.

Мы попытались показать, что в талмудической литературе содержатся отклики на аргументы, подобные выдвигаемым Юстином и его предшественниками, как язычниками, так и христианами, хотя в его утверждениях можно обнаружить немало преувеличений и передержек. В конечном счете Юстин верил, что обрел свое толкование Писания благодаря милостивому откровению, дарованному ему старцем на берегу моря, как это описано в первых главах книги. Неслучайно книга заканчивается на том, что сам Юстин прощается с евреями перед тем, как сесть на корабль, и желает им «позаботиться о предпочтении Христа Всемогущего Бога их собственным учителям» (142:2). Даже эта литературная условность, возможно, имеет параллель в обширном комментарии в начале Мехильты, где говорится, что земля Израиля была избрана среди всех других для пророчеств. Те, что пророчествовали за морем, могли это делать благодаря заслугам праотцев, и «говорил Он с ними лишь на чистом месте, рядом с водой».

7. Пасха и Исход в сочинениях Оригена и мидрашах

Рвение, с которым Юстин убеждал своего собеседника, делает его сочинение скорее яростной полемикой, чем подлинным диалогом. Дух конфронтации окутывает слова Писания, нанося им ущерб. Совершенно другая картина возникает при анализе сочинений Оригена, которые являются предметом рассмотрения в данной главе.

Всю свою жизнь Ориген посвятил открытию сокровищ Библии. Один его

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org исследователь утверждает, что «Ориген был первым из Отцов церкви, который полностью преданся изучению Библии»[118 – См. чрезвычайно интересную книгу: de Lange. Origen, p. 133.]. Даже его враги внутри церкви, число которых стало быстро расти с IV в., признавали его энциклопедическое знание Писания и уникальные способности интерпретатора. Помимо желания найти в Писании духовные и даже мистические смыслы, Ориген также обращал внимание на детали и интересовался различными переводами библейского текста. Этот интерес нашел свое отражение в его знаменитом сочинении «Гексапла», состоящем из шести параллельных столбцов с текстами Библии на иврите и греческом языках[119 – О «Гексапле» см.: Encyclopaedia Biblica (иврит), vol. 2, pp. 812–813.]. Этот труд показывает усердие Оригена и его увлеченность Библией. Стремление понять ее привело его также к полемике с евреями, и он часто цитирует их комментарии как иудейские учения в истинно научном духе и без всяких полемических оборотов[120 – См.: de Lange. Origen, pp. 123–132.].

Ориген родился в Александрии около 185 г. в христианской семье. Родители дали ему классическое и богословское образование. Его отец умер как мученик во время гонений в правление династии Северов, а сам Ориген погиб, очевидно, в результате гонений императора Деция, начавшихся в 250 г. С 234 г. до самой смерти он жил в Кесарии, где продолжал свои занятия, проповедовал и написал множество книг[121 – В 1980-х годах появились две биографии Оригена, одна на английском, другая на французском (позже переведена на английский), обе под названием «Ориген». О разных версиях относительно последних дней Оригена см.: Trigg. Origen, pp. 241–243 и Crouzel. Origen, pp. 34–36.]. Период жизни Оригена в Александрии также был чрезвычайно плодотворным: среди других сочинений он написал комментарии на Библию и Новый Завет.

Предметом нашего рассмотрения являются его гомилии, которые были написаны, согласно точке зрения Пьера Нотена, в Кесарии после 239 или 240 г.[122 – Нотен проанализировал поводы для различных проповедей (ежедневная молитва; Евхаристия по воскресеньям, средам и пятницам) и пришел к выводу, что Ориген начал цикл своих библейских проповедей с книг Премудрости, продолжил пророческими книгами и завершил историческими (Книга Бытия – I книга Царств). Это был трехгодичный цикл, такой срок требовался оглашенным, чтобы подготовиться к принятию христианства (Trigg. Origen, p. 177). См.: Nautin. Origene, pp. 390–405. Гальперин оспорил выводы, сделанные в книге Нотена (см.: D. Halperin. The Faces of the Chariot, pp. 337–338). См. также следующее примечание.]. Наша задача – охарактеризовать содержание и стиль проповедей Оригена на темы Исхода и праздника Песах, сравнить их с соответствующими талмудическими текстами и таким образом получить возможность по-новому оценить раввинистический мидраш.

Ниже приводится структура гомилий Оригена на книгу Исход, которые включают в себя тринадцать проповедей, имеющих своим предметом следующие темы и разделы:

1. Пребывание Израиля в Египте 1:1–1:16
2. О повивальных бабках и рождении Моисея 1:15–2:10
3. О косноязычии 4:10–5:24
4. О десяти казнях 7:10–9:23
5. Об исходе сынов Израилевых 12:37–14:30
6. О песни Моисея и Мариам 15:1–15:19
7. О горькой воде в Мерре 15:23–16:14
8. О даровании десяти заповедей 20:2–20:6
9. О скинии 25:40
10. О выкидыше беременной 21:22–1:25
11. О жажде в Рефидиме, о войне с Амаликом и о совете Иофора 17:3,17:9,

12.0 просиявшем лице Моисея и покрывале 34:30 13.0 приношениях для
святылища 35:4

Как мы видим, Ориген затронул основные темы книги Исход в их хронологическом порядке (за исключением десятой проповеди)[123 – я не нашел еще объяснения этому факту. Можно сказать, что гомилии на книгу Исход создают впечатление полного цикла. Гальперин («Chariot») указывает, что такое деление в книге Бытия не столь систематично («три четверти гомилий на одну пятую текста» (р. 338), и, как он показывает, история Авраама и Исаака, рассказанная в книге Бытия 17–26, является предметом двенадцати из шестнадцати гомилий Оригена на эту книгу. Нотен пытается как-то примирить эти факты в своем блестящем вступлении к гомилиям Оригена на книгу пророка Иеремии, немногим из сохранившихся на языке оригинала – греческом. В этом вступлении Нотен предлагает несколько объяснений тому факту, что существует лишь сорок пять гомилий для шестидесяти двух глав книги пророка Иеремии. Одно из них то, что мы вовсе не уверены в том, что Ориген был единственным проповедником общины. Время от времени Ориген даже обращался к епископу и спрашивал его, какой отрывок из Писания должен быть истолкован. См.: Husson, Nautin. *Origene: Homelies sur Jeremie*, pp. 45–46, 105–106.]. Как правило, его проповеди открываются вступлением, переходят к основной теме и завершаются доксологией, т. е. формульным изложением принципов веры. В проповедях Оригена практически неизменна их заключительная фраза «Которому слава (doxa) и держава (kratos) во веки веков. Аминь», взятая из Первого послания апостола Петра (4:11). За проповедью следовала молитва и иногда «мирное целование». Во время проповеди община сидела перед епископом, сам он сидел на возвышении, а другие священники располагались перед ними полукругом[124 – Разбор этой проповеди дается в гл. 2 «Origen the Preacher» (Оригенпроповедник) в предисловии к книге Нотена «Origene», pp. 100–130, особенно р. 110 и п. 3.]

Более детальный анализ пятой проповеди поможет понять общие цели, которые преследовались Оригеном в его гомилиях, а также оценить в какой-то мере их красоту. Как мы видели, подобно всем опытным риторам того времени, Ориген начинает с краткого вступления. Во вступлении к пятой проповеди он излагает методiku, на основании которой, с его точки зрения, следует толковать Писание[125 – См. английский перевод: Heine «Origen», pp. 275–276. См. также французские переводы: Fortier. *homelies*, pp.134–136 и Vorret. *Origene*. Отметим, что эти переводы сделаны с латинской версии текста, которая, в свою очередь, является переводом с греческого.]

Апостол Павел, «наставник язычников в вере и истине» (1Тим. 2:7), учил церковь, которую он собрал из язычников, как должно толковать книги Закона.. Он приводит некоторые примеры толкования, чтобы мы также могли заметить подобное в других местах и не думали, что стали учениками через подражание тексту и книгам иудеев. Следовательно, он желает отличать учеников Христа от учеников Синагоги по тому, как они понимают Закон. Иудеи, не понимая его, отвергли Христа. Мы, понимая Закон духовно, показываем, что он был справедливо дан для наставления церкви. Иудеи, следовательно, понимают только то, что «сыны Израилевы отправились» из Египта и их первый путь был «из Раамсеса», и они отправились оттуда и пришли «в Сокхоф»... Затем они понимают, что «облако шло перед ними», а «скала», из которой они пили воду, следовала за ними, далее они перешли Чермное море и вошли в пустыню Синай. Посмотрим, однако, какое толкование дал нам апостол Павел по поводу этих событий. Обращаясь к коринфянам, он говорит в одном месте: «Не хочу оставить вас, братия, в неведении, что отцы наши все были под облаком, и все прошли сквозь море; и все крестились в Моисея в облаке и в море; и все ели одну и ту же духовную пищу; и все пили одно и то же духовное питье, ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос» (1Кор. 10:1–4). Вы видите, насколько отличается учение Павла от буквального смысла? То, что иудеи считали переходом через море, Павел называет крещением; то, что они считали облаком, Павел называет Святым Духом... Что же тогда делать нам, получившим такие наставления касательно толкования от

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosofff.org Павла, учителя церкви? Не будет ли верно применять это правило, данное нам, подобным образом и к другим местам? Или, как желают некоторые, должны мы опять вернуться к «иудейским басням» (Тит. 1:4), забыв то, чему учил великий апостол? Мне кажется, что если я отличаюсь от Павла в этих вопросах, то я помогаю врагам Христа.

Это характерное описание борьбы вообще: ты с нами или против нас? Путь апостола Павла в его духовном толковании Библии – путь истины, в то время как евреи, согласно Оригену, заблуждаются в двух моментах: в своем исключительно буквальном понимании и в толкованиях, которые уже апостол Павел называл иудейскими баснями (или, по-гречески, мифами). В середине своей проповеди Ориген говорит, что между иудейскими баснями и буквальным, упрощенным чтением Писания находится путь истины, а именно духовное толкование, которое соединяет Тору с Евангелием[126 – Пер. Heine «Origen», p. 279. См. также перевод Fortier «Homelies», pp. 139–140.]: «Посмотрим, затем, до какого предела Евангелие согласуется с Законом... Разве не видит ясно даже слепой, что один и тот же Дух написал Закон и Евангелия?» Ближе к концу проповеди Ориген опять говорит членам общины, что египтяне, знатоки мирских и духовных пороков, все еще зовут сынов Израилевых предаться им, но те, кто вошел в море и очистился от греха, будут петь новую песнь.

Это то, что касается внешней формы проповеди, которая дает нам первое представление о подходе Оригена к толкованию. Сам Ориген установил в своем подходе к Писанию два принципа. Первый заключается в том, что значение письменного текста должно быть достойным (axiōri) и подобающим Богу, давшему его, и непременно полезным (orhēlein) для верующего, а второй – в том, что в Писании нет ничего бессмысленного и каждая деталь имеет значение[127 – См.: Husson, Nautin. Origene, pp. 136–137.]. Ориген также говорил о трех уровнях комментирования. Первый – это «буквальный уровень», «историческое» значение, базовый слой, который также важен. Второй – это уровень, предназначенный для преподания морального урока. Последний, высший уровень открывает мистические истины. Ориген не видит коренных различий между вторым и третьим уровнями, он также не пытается дать исчерпывающий комментарий на всех трех уровнях к каждому из обсуждаемых им мест в Писании[128 – См.: Crouzel. Origen, pp. 61–84. На с. 80 он приводит мнение de Lubac, который утверждает, что принцип Оригена основывается как на буквальном, так и на аллегорическом способе толкования текста. Аллегорический метод дает основания для того, чтобы считать фигуру Христа ключом к пониманию Писания. По его мнению, комментарий может обладать либо моральным смыслом, существенным для времени между первым явлением Иисуса и Его вторым пришествием в конце времен, либо мистическим (anagoge), возвещающим эсхатологическую реальность.]. Рассмотрим теперь, как применяется метод Оригена в его пятой проповеди на Книгу Исход.

Приступая к комментированию того места Библии, где рассказывается о странствиях сынов Израилевых в пустыне, Ориген сначала объясняет своим слушателям названия каждого места, упомянутого в том стихе, который он намерен истолковать, исходя при этом из его еврейской этимологии[129 – Некоторые ученые анализировали источники, использованные Оригеном, для разъяснения библейских имен. См.: de Lange. Origen, pp. 119–121, а также приложение к переводу Heine. Origen.]. В своей гомилии на стихи «И отправились сыны Израилевы из Раамсеса в Сокхоф» ... «И двинулись они из Сокхофа и расположились станом в Ефаме» (Исх. 12:37; 13:20) он говорит[130 – Heine. Origen, p. 277; Fortier. Homelies, p. 137.]:

Если кто-нибудь намеревается покинуть Египет, если кто-нибудь желает отринуть темные дела этого мира и тьму прегрешений, он должен прежде всего отправиться «из Раамсеса». Раамсес означает «трепыхание моли»[131 – Ивр. раам га-сес. – Примеч. ред.]. Так покиньте Раамсес, если хотите прибыть туда, где Господь будет вашим Вождем и возглавит вас «в столпе облачном», и «скала» будет следовать за вами... Не храните сокровища там, «где моль истребляет и воры подкапывают и крадут» (Мф. 6:20).

Что касается содержания, то этот отрывок представляет собой типичный ход Оригена-проповедника. Желая «возвысить души»[132 - См.: Husson, Nautin. *Origene*, pp. 136-138.] своих слушателей, он призывает их отказаться от собирания материальных богатств, оставить позади суету всего преходящего. Это первый шаг в их собственном исходе из Египта, подготовка к духовной жизни, которая после перехода через пустыню приведет их к новой песне.

Что касается стилистических и литературных особенностей этой проповеди, то они не менее важны. Изящный переход от имевшего место в отдаленном прошлом происходит прямо в начале, когда Ориген проводит связь между понятием Исхода и другим исходом – «если кто-нибудь желает оставить темные дела этого мира», – намекая на то, что первый исход становится примером для второго. Отметим, что затем Ориген переходит ко второму лицу и прямо обращается к своей аудитории. Он очень умело вводит в проповедь образы облака и скалы из толкования апостола Павла, которые до этого развивались им в предисловии к проповеди. Чтобы поддержать свою интерпретацию, Ориген также прибегает к аналогии: египетская моль – та самая, о которой говорит Иисус в Евангелии от Матфея. В заключение ему необходима лишь одна фраза, чтобы подчеркнуть связь между Писанием и Евангелием[133 - Heine. *Origen*, p. 277; Fortier. *Homelies*, p. 137.].

«Это то, что Господь ясно говорит в Евангелиях: "Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною" (Мф. 19:21). Следовательно, это и означает отправиться "из Раамсеса" и последовать за Христом. Посмотрим, однако, каковы могут быть страны, в которые идут "из Раамсеса"».

Человек, привычный к еврейским мидрашам, возможно, увидит в этих двух последних цитатах, благодаря их длине и уровню литературной разработанности, цельное толкование. Но проповедь, сохранившаяся полностью, почти в десять раз длиннее, чем эти два отрывка, вместе взятые. Поэтому неудивительно, что Ориген по разным поводам жалуется на невнимательность публики: «Некоторые даже не ждут терпеливо, пока тексты читаются в церкви. Другие даже не знают, читаются ли они, но заняты светской болтовней в дальних углах дома Божия»[134 - Heine, *ibid.*, p. 369.].

Хотя для Оригена важно внимание аудитории, все же он не боится перейти в конце проповеди к совершенно новой теме – древнему преданию о разделении Чермного моря. Эта легенда, также обнаруживаемая в мидрашах, повествует о том, что Святой, Благословен Он, «разделил Чермное море» (Пс. 135:13) и дал отдельное русло каждому колену[135 - См. *ibid.*, p. 283, п. 58. Heine цитирует С. Kraeling. *The Synagogue: The Excavations at Dura-Europos* (New Haven, Conn., 1956), pp. 84-85, последний адресует читателя к Мехильте на книгу Исход 14:16; Псевдо-Ионатан на Исход 14:21 и Берешит Рабба 74:5, 8. См. также Эстер Рабба 7.]. Интересна причина, по которой Ориген делает это добавление[136 - Heine, *ibid.*, p. 283.]: «я подумал, что прилежному ученику не следует молчать о том, что увидели древние в Божественных Писаниях». Проповедь на Исход из Египта, около десяти страниц длиной, заканчивается следующим образом:

ибо тот, кто не совершает «дела тьмы» (Рим. 13:12), губит египтян; тот, кто живет не плотски, но духовно, губит египтян; тот, кто выбрасывает из своего сердца все отвратительные и нечистые помыслы и не принимает их вовсе, губит египтян... Следовательно, таким образом мы можем «видеть» даже сегодня «египтян мертвыми на берегу моря»... Мы можем видеть самого фараона утонувшим, если будем жить такой верой, что «Бог сокрушит сатану под ногами нашими вскоре» (Рим. 16:20) Иисусом Христом Господом нашим, «Которому слава и держава во веки. Аминь».

Заметный риторический настрой последней части контрастирует с более академичным и назидательным тоном, который мы наблюдали до этого. Исследователи творчества Оригена утверждают, что он использовал относительно простой риторический стиль и, в отличие от некоторых своих последователей, не питал пристрастия к ухищрениям, известным ему благодаря

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org полученному классическому образованию[137 – О стиле Оригена см.: Lienhard. Origen the Homilist, pp. 36–52.]. В конце проповеди Ориген взволнованно обращается к слушателям (или читателям), трижды упоминая смерть египтян и включая молитву о смерти сатаны, добавляющую драматизма заключительной доксологической формуле.

В качестве предварительного заключения следует отметить тот факт, что проповедь Оригена написана в виде аллегорического толкования[138 – Существует большое количество литературы, посвященной использованию Оригеном аллегории. См. интересный анализ в книге: Torjesen. Hermeneutical, p. 142.], имеющего своей целью наведение моста между текстом и слушателями. Ориген не испытывает необходимости объяснять текст последовательно, но останавливается на тех деталях повествования и тех толкованиях, которые нужны для придания яркости и глубины моральным и духовным моментам его наставления. Вся проповедь пронизана ощущением движения вперед, которое сообщает ей описание библейского Исхода. Ориген знает, как достичь этого ощущения динамики и подъема, даже когда рассматриваемая тема не вполне подходит для его цели[139 – На такой отличный признак проповедей Оригена, как «движение», обращается особое внимание в указ. работе: Torjesen, *ibid.*, p. 133–134. Например, первая гомилия Оригена на Песнь Песней также начинается с Исхода из Египта и песни у моря и описывает дальнейшее развитие вплоть до десятой и самой величественной песни Писания (это определение восходит к еврейской традиции) – Песни Песней.]. Несколько раз он прямо обращается к своим слушателям (и читателям) с пламенным призывом следовать в своем поведении морали, содержащейся в проповеди. Широкая публика, вероятно, находила эту проповедь слишком длинной и строгой, чем объясняются жалобы Оригена на то, что члены его общины старались избегать посещения его проповедей. Мне кажется, что это подлинная проповедь, которая в такой форме была обращена к аудитории в Кесарии и записана на месте стенографами, находившимися при проповеднике специально для этой цели[140 – Свидетельство о стенографах, записывавших проповеди Оригена, находится у Евсевия. См.: Lienhard. Origen the Homilist, p. 40.]. Ориген мог подправить или изменить ее, но в целом это сочинение представляется в гораздо большей степени устной проповедью, чем литературным произведением. Говоря дальше о мидрашах, мы должны будем помнить, что относительно новая техника стенографии не была доступна раввинам хотя бы потому, что они произносили большую часть своих проповедей в дни, когда писать было запрещено (субботы и праздники). Следует также отметить, что в мидрашах, в отличие от проповедей Оригена, практически отсутствуют прямые обращения к аудитории.

Две другие проповеди, шестая и седьмая, посвящены песни у моря и водам Мерры и, таким образом, дополняют описание Исхода. Седьмая проповедь – наиболее резкая в своей открытой полемичности и вызове по отношению к евреям. Одной из причин этого является, конечно, необходимость истолковать центральный стих: «Там Бог дал народу устав и закон» (Исх. 15:25). Уже во вступлении Ориген задается вопросом: «Неужели не было другого места, более достойного, более подходящего, более плодоносного, чем это место горечи[141 – ивр. мар – «Мерра» означает «горечь». – Примеч. ред.]», чтобы Бог дал законы там? И тут же отвечает: конечно, было[142 – Heine, Origen, p. 301.]. «Я думаю, что Закон, если понимать его буквально, достаточно горек, он и есть сама Мерра. Ибо что может быть столь горьким, как рана обрезания для восьмидневного ребенка, как страдание нежного младенчества от твердости железа?»

Затем Ориген, следуя библейскому повествованию, сообщает нам о том, что дерево, брошенное в воду, сделало ее сладкой. Для него это дерево не что иное, как «древо жизни», тайна креста. Так как евреи не верят в эту тайну, они «и сейчас пребывают в Мер-ре»[143 – *Ibid.*, p. 305.]. Затем проповедь переходит к рассказу о манне, и Ориген утверждает, что ключом к пониманию этой истории является тот факт, что описываемое событие происходит в «пятнадцатый день второго месяца» – на вторую Пасху. Как мы знаем, Библия (чис. 9:9–11) устанавливает вторую Пасху для тех, кто окажется «нечист от прикосновения к мертвому телу или будет в дальней дороге» и не сможет отпраздновать Пасху вовремя. Ориген подчеркивает, что такие люди на самом деле снискали благо, так как вдобавок к празднику Пасхи они получили благословение манной. Кто празднует вторую Пасху, если не христианине, которые осквернились

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org вследствие прикосновения к мертвому телу, потому что они были идолопоклонниками? Более того, манна начала падать в воскресенье, день Господа. Израилю было велено собирать манну в течение шести дней и затем соблюдать субботу! Согласно Оригену, это ясно указывает на то, что благословлены только воскресенья, а не субботы евреев.

Трудно удержаться от вывода, что Ориген объявляет широкомасштабную войну своим еврейским оппонентам. Его доводы не выглядят академичными, и кажется, что весь пыл направлен на то, чтобы сокрушить противника с помощью неопровержимых доказательств[144 – Такой вывод содержится в интересном очерке: Clark. The Uses of the Song of Songs, pp. 396–399.]. Как мы уже упоминали в главе 1, Ориген написал целый трактат о пасхальной жертве, основанной на правильном толковании еврейского слова *песах*, где говорится о том, что евреи смеялись над христианами, опиравшимися в своих спорах с ними на ошибочное понимание этого слова[145 – см. прим. 13 к главе 1.]. Все это создает впечатление резкой, ожесточенной полемики.

Я попытался показать, каким образом Ориген открывает новую главу в противоборстве христиан и евреев. Христианин, соединяющий навыки к толкованию с пламенной верой, изъясняет Писание с искусством, которое, должно быть, производило сильное впечатление и на его противников. Теперь обратимся к комментаторскому мастерству евреев, оппонировавших Оригену.

Основные компоненты гомилетического сочинения – комментарий, игра слов и проникновение в глубь текста – совпадают в обеих религиозных традициях. Так, например, в Мехильта де рабби Йшмаэль мы обнаруживаем комментарий к рассказу о Мер-ре, почти идентичный толкованию Оригена[146 – Мехильта, Вайис'а, гл. 1. Об «аллегористах» см.: D. Boyarin. Intertextuality, p. 143, п. 7.]: «Рабби Шимон б. Йохай говорит: Он научил его сказать слово из Торы, ибо сказано "научил его (вайореху)"... Толкователи неясных мест (доршей решумот) сказали: Он научил его сказать слова из Торы, которые уподобляются дереву, как сказано: "Она – древо жизни для тех, которые приобретают ее"» (Притч. 3:18)[147 – Пер. Н. Переферковича. – Примеч. ред.]. Предметом нашего рассмотрения являются не основные составляющие элементы, но их общее расположение и то, как они используются в талмудическом методе. Сначала рассмотрим различия между сочинением Оригена и еврейским мидрашем. Прежде всего, сочинение, которое несет на себе отпечаток индивидуальности автора, отличается от антологии. Ориген тоже черпает из других источников, но при этом он не составляет компиляцию из сочинений разных авторов, лишенную индивидуальности; вместо этого он включает их в свои собственные толкования. Даже если составитель антологии выбирает только те толкования, которые сочетаются с его собственным подходом, и выстраивает их в соответствии со своими идеями, такое произведение все же будет отличаться от сочинения одного автора. Например, наиболее тщательно составленная из всех мидрашистских антологий – Ваикра Рабба – ни в коей мере не обладает тем внутреним драматическим движением, каким наполнено сочинение Оригена. Отсутствуют по меньшей мере два стилистических элемента, используемых Оригеном: прямое обращение к аудитории и связующие нити между различными комментариями. Это происходит вовсе не от недостатка мастерства; скорее это указывает на то, что литературные цели мидраша отличались от целей Оригена. Должное внимание следует уделить тому факту, что антологии мидрашей, которые обычно рассматриваются в качестве гомилетического мидраша по преимуществу, отличаются отсутствием классического типа риторики.

Что мы знаем о риторике в талмудический период? Сохранились ли какие-нибудь речи или подлинники проповеди, которые могли бы служить основой при сопоставлении с материалом мидрашей? В XIX в., с появлением научной школы *wissenschaft des Judentums* («Наука о еврействе»), в важной работе Леопольда Цунца «Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt» («Богослужбные речи евреев в историческом развитии»)[148 – Работа опубликована в 1892 г. На английский язык не переведена.] литература Мидраша была концептуализирована как производное публичной проповеди и речи на религиозную тему. В XX в. Йосеф Хайнеманн расширил этот подход в своих работах, посвященных публичной проповеди[149 – И. Хайнеманн в своих исследованиях о «птихте» («введение») и в своей небольшой книге «Публичная проповедь»]. В последнее время многие исследователи отказываются от данного подхода и избирают иной, предложенный Ицхаком Хайнеманном в его классическом труде «Дархей га-Аггада». Эта

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org научная тенденция находит свое выражение в двух направлениях: первое воспринимает мидраш в качестве прежде всего экзегезы Писания[150 – См. две работы, в которых разрабатывается данное направление в исследовании этого вопроса: Boyarin. *Intertextuality and Fraade. Tradition.*], а второе делает акцент на тщательной литературной редакции творчества толкователей в рамках отдельных литературных произведений[151 – Френкель внес решающий вклад своими исследованиями аггады, опубликованные за последние двадцать лет, в том числе и своей книгой «Духовный мир», где показывается, каким образом мидраш подвергался редактированию и стилизации. См.: Френкель. *Методы Аггады.*]. В самом деле, представляется, что сравнение с Оригеном говорит в пользу мнения современных исследователей, которые сводят до минимума значение живой проповеди. Однако по-прежнему без ответа остается вопрос: что мы знаем о проповедях и риторике в талмудический период?[152 – О проповеди в позднейший, средневековый период см.: Saperstein. *Jewish Preaching.*]

Обсуждая эту тему, Ш. Либерман, основывающий свой взгляд на одном из текстов в Ваикра Рабба, пишет: «Комментарии на библейские стихи менялись по стилю и содержанию в зависимости от того, какая аудитория была перед проповедником... Подход проповедника к двум разным аудиториям говорит сам за себя»[153 – Greek, pp. 161 – 162. Мои собственные комментарии этого источника см.: *Preacher*, pp. 108–110.].

Либерман, проницательно проанализировав те библейские цитаты, которые рабби Меир использует в своем толковании (Иерусалимский Талмуд, Хагига 2:1 и параллельные версии)[154 – См.: Либерман. *Танна*, pp. 186–188. См. также: Rosenthal. *Reading*, pp. 146–148.], приходит к выводу, что действие происходило в определенную субботу, когда эти библейские отрывки читались публично. Однако эти два примера содержатся в сочинениях амораев, и в плане риторики они никоим образом не отличаются от других толкований, содержащихся в антологиях мидрашей, не важно, ранних или поздних.

Таким образом, у нас почти нет «живых» проповедей, которые датируются периодом таннаев и включены в антологию таннаических сочинений. Ниже приводится редкий пример «таннаической» проповеди, записанной, по-видимому, на слух, хотя и дошедшей до нас в составе относительно позднего мидраша. Это рассказ об учениках рабби Акивы, которые собрались в Уше после восстания Бар Кохбы и в конце встречи произнесли проповеди в честь своих хозяев. Вот последняя из этих проповедей (Шир гаширим Рабба 2)[155 – Текст дан по: *Oxford Ms.* 164.]:

Рабби Элиезер бен Яаков вышел вперед и истолковал следующий стих: «И сказал Моисей и священники левиты всему Израилю, говоря: внимай и слушай, Израиль: в день сей ты сделался народом» (Второзаконие 27:9). Разве это было в тот день, когда они получили Тору? Разве они уже не получили Тору за сорок лет до этого? Как тогда возможно сказать «в сей день»? Это учит вас, однако, что, поскольку Моисей научил их Торе и они приняли ее радостно, им зачлось это, как если бы они приняли ее в тот день на горе Синай. Поэтому говорится: «В день сей ты сделался народом Господа Бога твоего». Насколько более это относится к вам, наши братья, сыны Уши, кто принял так радостно наших учителей!

Финал отличает этот отрывок от знакомой структуры традиционных толкований. В середине находятся известные элементы – вопросы, комментарии на различные нюансы стиха и мораль в стиле «это учит вас» – все традиционные признаки мидраша. Очевидно, что подлинным новшеством является прямое обращение к конкретной аудитории: «к вам, наши братья, сыны Уши». Кажется очевидным, что проповедник, начинающий кампанию по сбору средств или пытающийся утешить скорбящих, включает в свою проповедь слова похвалы или утешения для местных жителей, как в проповеди, адресованной людям из Уши.

Еще один классический пример риторики в таннаической антологии появляется в знаменитой ужасной истории об убийстве в Храме, хотя поучительный момент, свойственный мидрашу, не самая заметная ее черта. Мы читаем в Тосефте, Киппурим 1:12:

Было так: два священника, равных по чину, бежали вверх по храмовой лестнице, и один оттолкнул другого на расстояние около четырех локтей; тот выхватил нож и поразил его в сердце. Рабби Цадок пришел, встал на ступенях и сказал: «Послушайте меня, братья, Дом Израилев. Писание говорит: "Если на земле ...найден будет убитый (Втор. 21:1–9), тогда ваши старейшины и ваши судьи должны будут выйти и измерить расстояние. Давайте пойдем и измерим, кому следует нам принести телицу – святилищу или двору". И все возопили...»

Прямое обращение к аудитории – «Послушайте меня, братья, Дом Израилев» вызывает желаемую эмоциональную реакцию в конце повествования. Обратим внимание на повторяющееся использование выражения «наши братья», стандартной формы обращения в речах (здесь и ранее) и в письмах[156 – См.: М. Kosovsky. Concordance to the Talmud Yerushalmi, vol. 1, pp. 185–186: «мой брат», «наши братья» и т. д. Ср. употребление в письмах Бар Кохбы выражения: «Вы не заботитесь о ваших братьях», приводимого в работе: Кучер. Труды, р. 55. Ср.: Деян. 13:15.]. Интересно, что эта формула неупотребительна в мидрашах.

Вероятно, многие толкования библейских стихов возникли в гомилетико–риторическом контексте. Однако из–за того, что они приобрели свой окончательный вид лишь в текстах мидрашей, они потеряли свою живость и непосредственность прямого обращения к аудитории, восприняв единую модель, общую для всех мидрашей. Я не утверждаю, что различие между Оригеном и еврейскими мудрецами есть различие между греческой риторикой и мидрашем. Напротив, представляется, что мудрецы Талмуда, как и Ориген, придерживались одного стиля, когда проповедовали публично, и другого, когда писали библейские комментарии. Однако их устные тексты – живая проповедь – не сохранились в мидраше, и до нас дошел только типичный для мидрашей экзегетический каркас. Следы устной проповеди соседствуют в антологиях мидрашей с собственно толкованиями и комментариями, составлявшимися в раввинских академиях, где мудрецы толковали Писание своим ученикам.

Представляется интересным и важным тот факт, что следы живой риторики или ее имитации в большей степени обнаруживаются в галахической литературе. Галахический мидраш, например, предваряет альтернативные комментарии такими формулировками, как: «вы говорите так», или «пожалуй, так», или «вы делаете успешное заявление», которые придавали мидрашу живость и диалогизм[157 – На это было обращено внимание в работе М.А. Nissim. Rules. См. особенно гл. 4 и 5. Fraade использует для описания этого феномена слово «диалогический». См. его примечания: Fraade. Tradition, pp. 182–183.]. В этом контексте обратим внимание на откровенный и живой обмен мнениями между рабби Элиезером, рабби Йегошуа и рабби Акивой в Мишне (Песахим 6:2), в том числе и на то, как рабби Элиезер выражает удивление своему другу рабби Йегошуа: «что это ты, Йегошуа! Как может добровольное действие служить доказательством по отношению к обязательному!» и своему ученику рабби Акиве: «Акива, не хочешь же ты отвергнуть то, что написано в Торе!» Действительно, галаха содержит гораздо больше следов живого устного творчества, чем аггадические мидраши[158 – См. также «увещания» «старца», которые предваряют обращение к народу во время поста. См. Мишна Танайот 2:1.].

Свидетельства о публичных проповедях или, что более верно, истории о них, героем которых иногда выступает таннай, появляются в литературе эпохи амораев. Помимо рассказа, содержащегося в Иерусалимском Талмуде, о проповеди рабби Меира в Тивериадском Доме Учения в субботу, о котором ранее уже упоминалось, в трактате Сота содержится другой рассказ о том же рабби, повествующий о том, как он имел обыкновение проповедовать в Хамате, рядом с Тивериадой (Тверией), в пятницу вечером. Однажды, когда его проповедь затянулась, одна женщина, «слушавшая его голос», осталась и вернулась домой после того, как выгорели и потухли свечи, к раздраженному мужу, который ждал ее в темноте[159 – См. также параллельную версию в Ваикра Рабба 7:11 изд. Маргалиота, pp. 191 – 193, а также примечания.]. В Берешит Рабба и в параллельной версии этой истории в Песикта де–Рав Кагана[160 – См.: Берешит Рабба 35:3 и Песикта де–Рав Кагана в пер. Braude, с. 214–215.] рассказывается о том, как три ученика рабби

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org
Шимона б. Йохая «попросили разрешения» оставить своего учителя, истолковав на прощание несколько библейских стихов (таков был обычай в подобных случаях). От первого поколения амораев дошел прелестный рассказ о людях, бегущих послушать проповедь рабби Йоханана, и о престарелом рабби Ханине [161 – Иерусалимский Талмуд, Бава Меция 2:11. См. также: Hirshman. Preacher.]: рабби Ханина, нашедший кров и приют у рабби Хи б. Абба в Сепфорисе, увидел, что все люди бегут. Он (рабби Ханина) сказал ему: «Почему они бегут?» Сказал он (рабби Хия): «Рабби Йоханан дает урок в Доме Учения рабби Бенайи, и все люди бегут послушать его». Сказал он (рабби Ханина): «Благословен милосердый, который показывает мне плоды моих трудов, пока я еще жив. Я научил его всей аггаде, за исключением Притчей и Екклесиаста». У Иеронима (IV в.) мы тоже находим описание евреев, бегущих толпой послушать проповедь, причем автор считает их энтузиазм чрезмерным [162 – Цитаты из Иеронима приводит S. Krauss. The Jews, pp. 235–236.]. Рассказ в Иерусалимском Талмуде косвенным образом свидетельствует о том, что существовали два уровня обучения толкованию Писания – «частные уроки», которые рабби Ханина давал своему ученику рабби Йоханану, и публичные проповеди, являвшиеся более распространенной формой.

Однако, несмотря на наличие этих нескольких примеров, таннаическая литература содержит немного свидетельств живой проповеди того времени. Вероятно, наиболее яркий пример, заслуживающий особого внимания, обнаруживается в Тосефта Сота 7:9 [163 – Ср. комментарии по поводу данного отрывка в работах: D. Stern. Indeterminacy, pp. 157–161 и Ш. Абрамсон. Четыре темы (ссылка на эту работу содержится в прим. 52 у D. Stern). Эта модель также обнаруживается в Тосефта Ядаим 2:16. Й. Хайнеман опирался на версию этого текста, содержащуюся в трактате Хагига 3:1, потому что предметом его исследования были «введения» (птихта, см. прим. 29), а только в данной версии этот текст встречается в форме «введения». Кажется более вероятным, что этот пример служит подтверждением того факта, что «введения» не встречаются в таннаической литературе и лишь при последующей редакции этого текста в Вавилонском Талмуде он становится «введением». См.: Heinemann. Tannaitic, pp. 126–129, где автор отмечает, что Stark и Billerbeck уже обратили внимание на это толкование в их собственном исследовании (прим. 27).]:

«Рабби Йоханан бен Брока и рабби Элиезер Хисма вышли из Явне в Лод и приветствовали рабби Йегошуа в Пикиине. Сказал рабби Йегошуа им: "Что нового было в Доме Учения сегодня?" Сказали они: "Мы твои ученики и пьем от твоих вод". Сказал он: "Это невозможно, чтобы ничего нового не было сказано в школе. Чья была Суббота?" Сказали они: "Это была Суббота рабби Элазара бен Азарьи". Сказал он: "И о чем была аггада?" Сказали они: "Собери народ, мужей, и жен, и детей" (Втор. 31:12). Сказал он: "И как он толковал это?" Сказали они: "Рабби, вот как он толковал: "Мужчины пришли, чтобы изучать, и женщины пришли, чтобы слушать, почему же пришли дети? Чтобы обеспечить награду тем, кто привел их". И он также толковал: "Господу сказал ты ныне" (Втор. 26:17–18), и он также толковал: "Слова мудрых – как стрекала" (Еккл. 12:11). Может ли кто-нибудь сказать сам себе в мыслях, что так как дом Шаммая объявляет это нечистым, а дом Гиллеля объявляет это чистым, такой-то запрещает, а такой-то разрешает, то почему должен я продолжать изучать Тору? В Писании говорится: "сии суть слова" (Втор. 1:1): все эти слова были даны одним Пастырем, один Бог создал их, один Промыслитель дал их, Господь всех дел, Благословен Он, произнес их. Поэтому и вы сотворите палаты многие в вашем сердце и поместите в них слова дома Гиллеля и слова дома Шаммая, слова тех, кто объявляет это нечистым, и слова тех, кто объявляет это чистым". Он сказал им: "Не сиротливо то поколение, в котором есть рабби Элазар"».

Вслед за вводными формулами вежливости, когда студенты выказывают свою верность рабби Йегошуа, своему наставнику, и его учению, им задаются три вопроса относительно занятий в Явне: (1) «чья была Суббота?» [164 – Эпштейн («Введение», с. 426–427) объясняет, что «суббота» в данном случае означает «неделя». См. другие его замечания по поводу собрания в Явне, которые, как представляется, поддерживают мою интерпретацию этой истории. Либерман, очевидно, придерживается точки

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org зрения, что в данном случае «суббота означает субботу». См. Тосефта Кифшута, часть 8 Сота, с. 680, статья «Шаббат». Вопрос рабби Йегошуа: «Что нового было в Доме Учения сегодня?», возможно, служит в поддержку точки зрения, высказываемой в работе Эпштейна, и кажется невероятным, чтобы эти события происходили в субботу.]; (2) «Какая была аггада?», то есть какие стихи толковались; (3) «И как он это толковал?», то есть каково было содержание урока?

Я не буду вдаваться в литературный анализ этого источника, а лишь укажу на заметное несоответствие между преподаванием в Явне и фактом отсутствия там рабби Йегошуа. Первое толкование делает акцент на том, что все люди – мужчины, женщины, дети – должны собраться вместе, а последняя указывает на то, что мы должны стать сведущими во всех методах толкования, так как все они «были даны одним Пастырем». Это возможно, только когда все собрались вместе. Ответ рабби Йегошуа – «не сиротливо то поколение» – представляется ироническим, как если бы он сказал, что для поколения хорошо иметь лидера, который собирает вместе мужчин, женщин и детей. Хотя слова рабби Йегошуа также могут восприниматься как похвала, такая интерпретация мне представляется менее убедительной. Возвращаясь к основному предмету нашего исследования, мы можем сказать, что нарративный характер проповеди, произнесенной в собрании мудрецов в Явне, возможно как раз в субботу, теперь очевиден. Эта проповедь заканчивается прямым обращением к слушателям: «и вы сотворите палаты многие в вашем сердце...», что, как мы видели, встречается исключительно редко.

Эта таннаическая традиция и другие, сходные с ней, заслуживают дальнейшего исследования. Путем сравнения с Оригеном мы попытались посмотреть на антологии мидрашей под новым углом зрения и пришли к заключению, что в своем настоящем виде они являются продуктом редакторской деятельности, направленной на то, чтобы сохранить комментарии и толкования Писания. Однако это не означает, что интерпретация Библии возникла и развивалась исключительно благодаря такой деятельности или только в этом социальном контексте. По крайней мере некоторые из толкований, которые включены в состав этих антологий мидрашей, были, несомненно, публичными проповедями, созданными в то время и для нужд того времени, и лишь ядро проповеди – комментарий на стих – сохранилось для последующих поколений. Необходимо разработать критерий оценки того, как появлялись эти различные части: в качестве ученого комментария на стих или в качестве публичной проповеди. В главе 9 предметом нашего рассмотрения станет комментарий Иеронима на книгу Екклесиаста, а целью – определить развитие и влияние труда, всецело посвященного толкованию Писания.

8. Любовь и святость: мидраш на Песнь Песней и гомили Оригена

Песни Песней выпала удивительно счастливая судьба. Эта уникальная книга не только была включена в библейский канон, но за ней признавалась большая степень святости, что выделяло ее среди прочих книг и ставило над остальным Писанием. Тем, кто отстаивал уникальность Песни Песней в дискуссии о ее каноническом статусе, был рабби Акива. Некоторые таннаи из числа учеников рабби Акивы (рабби Йосе) и его друзей (Шимон бен Аззай) полагали, что некогда существовал спор между мудрецами о том, «оскверняет ли руки» Песнь Песней – черта, характеризующая остальное Писание[165 – Первый таннай в Мишна Ядаим говорит: «Все Священное Писание делает руки нечистыми. Песнь Песней и Екклесиаст делают руки нечистыми». В дальнейшем становится ясным, что рабби Акива и его ученики не согласны друг с другом применительно к книге Екклесиаста – первый таннай говорит: «Оно не делает руки нечистыми», рабби Йегуда говорит: «Здесь есть спор», а рабби Йосе говорит: «Оно не делает руки нечистыми». Эти три точки зрения опираются на мнение рабби Акивы, который говорит: «И если нечто и являлось предметом спора, то это был спор лишь о книге Екклесиаста». Стоит упомянуть тот порядок, в котором эти мнения представлены в Мишне. По-моему, рабби Акива не соглашается здесь со своим другом бен Аззаем, который сказал: «Я слышал об этом предании от семидесяти двух старцев в тот день, когда они сделали рабби Элазара бен Азарью главой академии (мудрецов), что и Песнь Песней, и книга Екклесиаста делают руки нечистыми». Другими словами, требовалось голосование, чтобы решить этот вопрос. Так объяснено в Тосафот Йом Тов.]. Рабби Акива бурно протестовал против самой возможности того, чтобы такой вопрос когда-либо

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org становился предметом дискуссии (Мишна Ядаим 3:5)[166 – Текст цитируется по факсимильному изданию: Kaufman ms., p. 566. Об изменении выражения «все песни святы» на «все писания святы» см.: Либерман. Тосефет Ришонум, т. 2, с. 8–9; Мишнат Шир, с. 118.]: «упаси Боже! – ни один человек в Израиле никогда не говорил о Песни Песней, что она не делает руки нечистыми[167 – т. е. что с точки зрения законов ритуальной чистоты ее статус ниже статуса других священных книг. – Примеч. ред.], ибо целый мир не стоит того дня, в который Песнь Песней была дана Израилю; ибо все Писания (Кетувим) святы, но Песнь Песней – Святая Святых».

Эта цепочка доказательств требует пояснений. Последним аргументом рабби Акивы является утверждение о том, что Песнь Песней превосходит все другие Писания. Возможно, правильнее рассматривать здесь слово Писание в его широком значении – Писание, или библейские стихи, а не в узком, как часть Библии (соответствует принятому делению на Тору, Пророки, Писания)[168 – Leiman. Canonization, pp. 60–65. Либерман ссылается на утверждение в палестинских мидрашах, гласящее, что «все песни святы, а Песнь Песней – Святая Святых» (см.: Lieberman «Mishna»). Он утверждает, что «буквально это означает, что Песнь Песней более свята, чем Песнь Моисея». Я думаю, что это правильное толкование того, что написано в Мишне: «Все Писания святы, но Песнь Песней – Святая Святых». См.: S. Friedman. The Holy Scriptures, pp. 117–132. Ср.: Боярин. Два введения, с. 479–500. Возражение этого автора Либерману неверно: Либерман не говорил, что «Песнь Песней даже предпочтительнее Торы» (с. 469); он написал «песни Моисея» (см. прим. 2), а не «Торы Моисея», таким образом предвосхитив возражение Боярина. Либерман также обратил внимание на слова: «день, в который Песнь Песней была дана», которые я анализирую в тексте.]. Даже если следовать узкому пониманию термина писания, с чем я не согласен, то первого утверждения рабби Акивы достаточно, чтобы признать за книгой Песни Песней особый статус. В конце концов, рабби Акива говорит о дне, когда Песнь Песней была «дана» Израилю, то есть употребляет буквально то же выражение, которое использовалось для описания того, как была «дана» сама Тора. День, когда была дана Песнь Песней, был днем откровения, «стоящим больше», чем целый мир; это день вхождения во внутреннее святилище – Святая Святых[169 – так объясняет И. Френкель, о чем я узнал от его учеников. В своем вступлении, объясняя название книги, Ориген также говорит о вхождении в святые места, противопоставляя это вхождению в Святая Святых. См.: Lawson. Origen: The Song of Songs, p. 266. Лоусон ошибается, приписывая евреям аллюзии, содержащиеся в классических сочинениях античности (р. 362, п. 37), и это мнение следует исправить согласно: M. Stem. Greek and Latin Authors, pp. 20–31. См. также: Rousseau. Origene, pp. 59–60.].

Почему рабби Акива так высоко ценит Песнь Песней? Традиционная точка зрения сформулирована Э. Урбахом: «Это утверждение (что Песнь Песней – Святая Святых) связано, видимо, с ее мистическим толкованием как описания сильной любви человеческой души к Богу и страстного желания ею Божьего присутствия, стремления проникнуть в мистические тайны и приобрести знание меркавы»[170 – см. подробную статью: Урбах. Экзегеза раввинов, с. 516.]. Думается, что эта точка зрения требует дальнейшего пояснения. Дело в том, что Э. Урбах соединил два момента, в таком соединении не нуждающиеся. Первый – это стремление верующего быть с любимым Богом, или, словами Псалмопевца: «А мне благо приближаться к Богу! На Господа Бога я возложил упование мое» (Пс. 72:28). В период существования Храма это желание выражалось в надежде найти прибежище в доме Господнем: «Одного просил я у Господа, того только ищу, чтобы пребывать мне в доме Господнем во все дни жизни моей...» (Пс. 26:4). После разрушения Храма, а возможно, даже и раньше, когда Храм еще стоял, Божье присутствие было отмечено изучением Его писаний, как написано в Мишне, в трактате Авот: «Среди десятиерых, занимающихся Торой, пребывает Шхина... А откуда видно, что и на одном? Так как написано (Исх. 20:24): "я приду к тебе и благословлю тебя" (Авот 3:6)»[171 – Впервые я услышал об этом около двадцати лет назад на лекции Yohanan Muffs.]. Эти религиозные чувства не обязательно «мистические». Мистический подход может выйти на первый план при особой форме изучения Писания или с помощью других средств, предназначенных для того, чтобы «приблизить» верующего к Богу, а согласно иным методам, даже «соединить» его с ним[172 – мистицизм имеет несколько определений. Я основываюсь на определении, данном в: Ellwood. Mysticism, p. 29. Я благодарен за эту справку И. Рубинштейну.].

Это различие между любовью к Богу как нормативной религиозной ценностью и противостоящим ей мистическим опытом очень важно учитывать при анализе слов рабби Акивы. Можно сказать, что рабби Акива делает попытку прославить элемент любви в религии, который находит свое наиболее возвышенное выражение в этой библейской книге. Рабби Акива, для которого «возлюби ближнего своего как самого себя» – «великая заповедь Торы», – это тот самый рабби Акива, который радовался возможности исполнить заповедь «возлюби Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим», когда умирал как мученик. Таким образом, представляется вероятным, что похвала рабби Акивы в адрес Песни Песней предназначалась для того, чтобы подчеркнуть важность любви в его философии религии. Далее в настоящей работе будет показано, что постулат любви с самого начала был первостепенным в христианстве. Теперь же будет достаточно сказать, что особый статус мог придаваться Песни Песней, несомненно, и без обращения к мистическим интерпретациям^[173] – коэн прекрасно написал об этом в своем очерке (см.: G.D. Cohen. *The Song of Songs*, pp. 3–17). Боярин в своей работе (см.: Два введения) попытался опровергнуть мнение, связывающее святость книги с ее мистической интерпретацией, и заканчивает такими словами: «По-моему, мидраш рабби Акивы находится на расстоянии 500 миль от Шиур Кома» (р. 499). Боярин не касается тех мистических аллюзий, которые приводятся мною дальше из Шир га-Ширим Зута. Более того, Ш. Либерман не заявлял, что Шир га-Ширим Рабба является мистическим сочинением, но лишь то, что Шиур Кома был частью «раннего мидраша на Песнь Песней», как сказано в тексте. В целом, как утверждает Боярин, вероятно, Шир га-Ширим Рабба и экзотерическая таннаическая традиция в целом не являются ни мистическими, ни «неясными» текстами. С другой стороны, и аллюзии в Шир га-Ширим Зута, и принцип Оригена, разбираемый ниже, можно считать поддержкой точки зрения, выраженной Ш. Либерманом и Шолемом (Либерман. *Мишнат*, с. 123). Если настаивать на отрицании «мистического» принципа, то следует убедительно объяснить (как мы постарались это сделать, говоря о месте, которое занимает любовь в учении рабби Акивы), почему рабби Акива в Мишне объявляет этот текст настолько святым.].

Однако многие ученые^[174] – В работе «Два введения» Боярин попытался опровергнуть этот подход, особенно присущий Ш. Либерману; см. прим. 8. Интересна его интерпретация, предлагающая рассматривать Песнь Песней в литературе Талмуда и Мидраша в качестве герменевтического ключа к пониманию Торы в целом, тем не менее представляется спорным, может ли она объяснить утверждение, сделанное рабби Акивой в Мишне. Заключение утверждение, сделанное Бояриным в его работе «Intertextuality», р. 126, кажется более убедительным: «так почему рабби Акива и его ученики любили Тебя гораздо более, чем святые, бывшие до них? Я бы сказал, это потому, что они умерли с радостью, с мистическим убеждением.»] полагают, что подоплекой утверждения рабби Акивы являются именно мистические размышления или мистические толкования, вызванные Песней Песней. Хотя Э. Урбах и предпринимал попытки выявить то, что сохранилось от мистических по характеру или связанных с мистическими темами комментариев на Песнь Песней^[175] – Урбах. Экзегеза раввинов, р. 516 .], но на деле обнаруживается лишь несколько разрозненных примеров такого рода. Господствующее направление в таннаической литературе – это толкование Песни Песней в связи с книгой Исход, как делает Мехильта, или в связи с откровением на Синае, или в связи с будущим спасением, как это делает Сифре^[176] – Х. Гольдберг в своей работе собрала и сопоставила толкования на Песнь Песней по таннаическим источникам с толкованиями на Шир га-Ширим Рабба. (см.: Гольдберг. Толкование Песни Песней). О ее находках в Мехильте и Сифре см. с. 30–54. Она демонстрирует, что редактор Шир га-Ширим Рабба приписывает таннаям гораздо более выраженную тенденцию объяснять Песнь Песней как говорящую о Синайском откровении, чем о том свидетельствуют произведения литературы тан наев.]. Шир га-Ширим Рабба тоже понимает Песнь Песней как описание дарования Торы^[177] – Считается, что Шир га-Ширим Рабба приобрела окончательный вид около VI в. До сих пор не существует критического издания этого мидраша, хотя несколько очень важных версий были опубликованы на основании фрагментов из Каирской генизы (см.: Рабинович. Гинзей, с. 83–117) и рукописей (в журнале *Ковец альяд*, 9 (1980), с. 3–24 (ивр.)). Новое согласованное и адаптированное издание, включающее предисловие и различные

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org критические замечания, появилось в переводе на иврит с оригинала на идиш, выполненном С. Дунским (S. Dunsky; Jerusalem, 1980). О толковании Песни Песней как имеющей отношение к дарованию Торы см. прим. 11.]. Еще один сборник мидрашей к Песни Песней – Шир га-Ширим Зута («Малая» Песнь Песней), или Аггадат Шир га-Ширим, которую некоторые ученые склонны считать древним текстом, относящимся, возможно, к концу таннаического периода [178 – Schechter опубликовал Шир га-Ширим Зута в серии статей в *Jewish Quarterly Review* в 1895 г., а в 1896 г. в Кембридже вышло отдельное издание этого памятника по пармскому манускрипту 541. Основываясь на той же самой рукописи и тогда же Бубер также включил этот мидраш в свое собрание мидрашей Зута (Мидраш Зута, Берлин, 1894). В целом издание Шехтера более тщательно, и по нему приводятся цитаты. Фрагмент из этого мидраша, найденный в Генизе, опубликован в работе: Рабинович. Гинзей, с. 250–295. Он составляет около одной трети сочинения. Еще одна рукопись, которую Рабинович использовал в своей работе, хранится в Еврейской теологической семинарии (*Jewish Theological Seminary*), микр. 5043. 3. Рабинович в предисловии высказывает мысль о том, что, вероятно, мидраш следует рассматривать как таннаическое сочинение, и так же думает другой выдающийся исследователь аггады М.Б. Лернер. Это мнение было поддержано в работе: *Scholem. Jewish Gnosticism*, p. 56. Я склонен согласиться с этой точкой зрения, за исключением тех пассажей, которые представляются более поздними вставками, таких, как пространное толкование о милостыне в конце главы 1 (строки 455–775 по изданию Шехтера). См., однако: Кистер. Аггадические традиции, с. 221–224.]. Это сочинение содержит несколько прозрачных упоминаний о темах, близких мистической литературе цикла Меркава. Эти упоминания включают следующие тексты в Шир га-Ширим Зута: «лев и бык в меркаве, и мир между ними и любовь» (издание Шехтера, строка 145); «царь привел меня в свои палаты» – это говорит нам о том, что Святой, Благословен Он, покажет Израилю божественные тайны, сокрытые в небесных палатах (298–311); «И Бог разверзает небеса и показывает Израилю небесный престол» (1134); «И слава Израиля будет низвергаться, подобно огню, из-под небесного престола» (1334) [179 – См. также строки 145, 228, 326, 435, 446, 989, 1176, 1374. Мною не рассматриваются третий мидраш на Песнь Песней, Мидраш Шир га-Ширим (Грюнхут). Новое издание этого мидраша с аннотациями, сделанными Вертхаймером, было опубликовано в Иерусалиме в 1981 г. См. рецензию М.Б. Лернера на это издание в *Кириат Сефер* 48 (1973), с. 543–547.].

Ш. Либерман идет в своих выводах еще дальше:

Выше уже было показано, что главное откровение Бога в Его образе в Его меркаве, на море и на горе Синай является таннаической традицией, возникшей во время Мишны.

Песнь Песней восхваляет и превозносит Святого, Благословен Он, и Его образ и также комментирует меркаву... Теперь я принимаю предположение Шолема о том, что учение (мишна) шиур кома – это древнее толкование на Песнь Песней 5:10–19, включенное в ранний мидраш на эту книгу... Коротко говоря, помимо простого толкования Песни Песней, в Израиле существовала интерпретация этой книги, «которая запечатлена в подлинной записи». Таким образом, мидраш на Песнь Песней, маасе меркава и шиур кома – одно и то же [180 – Либерман. *Мишнат Шир*, с. 122–126.].

Следовательно, особая святость Песни Песней связана не только с аллегорическим пониманием, которое толкует ее как песнь любви между Израилем и Богом [181 – Уже в IV книге Ездры (Эзры)* такие выражения, как «роза» (5:24) и «голубка» (5:26), выступают как метафоры народа Израиля. См.: Riedel. *Auslegung*, p. 4.* В русской Библии «Третья книга Ездры», апокриф I в. н. э. В 5:24 по-русски «лилия». – Примеч. ред.], но и с видением в ней самых скрытых тайн Божиих, а именно шиур кома. Теперь рассмотрим подход Оригена к Песни Песней и затем сравним некоторые из его гомилий с мидрашем. Это сравнение основывается на ряде работ различных ученых [182 – Среди научной литературы, посвященной этому вопросу, есть такие работы, как: Riedel. *Die*

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org Auslegung; Урбах. Экзегеза раввинов, с. 516; Urbach. The Sages, p. 152–153; Kimelman. R. Yohanan, pp. 567–595; Clark. Uses, pp. 387–427.], посвященных данному вопросу, и оно поможет нам сделать обзор сравнительного исследования этих тематик.

Обширное собрание сочинений Оригена включало десять книг комментария на Песнь Песней, написанного в 245–247 гг. в Афинах и Кесарии, и проповеди на эту книгу, которые, как полагают исследователи, произносились в Кесарии в период 239–242 гг.[183 – См. заключение в работе: Clark. Uses, p. 388.] До нас дошло менее половины его комментария на Песнь Песней, и оба труда – толкование и проповеди – охватывают Песнь Песней с начала и почти до конца второй главы. При этом сохранился лишь латинский перевод этих сочинений. Иероним перевел эти проповеди в 383 г., а его оппонент Руфин перевел комментарий в Иерусалиме в начале V в.

В своей чрезвычайно полезной статье Элизабет Кларк указала на основную направленность сочинений Оригена, посвященных Песни Песней, показав, что главной темой, волновавшей его, было отношение христианства к иудаизму[184 – Ibid., p. 398.]. Часто Ориген представляет Закон, подаренный невесте, Израилю, предвестником того абсолютного дара, который Израиль получил от Иисуса. Э. Кларк утверждает, что Ориген выступает, с одной стороны, против гностиков, отрицавших Тору, и, с другой стороны, против отказа евреев принять мессианское благовестие[185 – Ibid., p. 394–395.]. Однако, как признает сама Э. Кларк[186 – Ibid., pp. 386, 398.], тем, что привлекало читателей и исследователей в толковании Оригена, было его прочтение Песни как описания отношения души к Иисусу и ее мистического восхождения.

На первых страницах своего вступления Ориген предостерегает своих читателей от восхождения к величественным вершинам Песни Песней без тщательной подготовки. Чтение Песни Песней может быть опасным для тех, кто «живет лишь по плоти»[187 – Lawson. Origen, pp. 22, 24.]. Их плотские страсти могут пробудиться, и они могут подумать, что причиной тому стало их чтение Библии. Интересно, что Ориген опирается на еврейское правило, когда предостерегает относительно изучения Песни Песней, утверждая, что это правило «мы получили от них»[188 – Ibid., p. 23.]:

Ибо говорят, что подобно иудеям следует также не позволять никому, кто еще не достиг полного и зрелого возраста, даже держать эту книгу в руках. И еще один обычай мы получили от них, а именно, что все Писания должны передаваться учителями и мудрыми мужами мальчикам, в то время как четыре, которые они называют *deuteroseis*[189 – То есть «второго порядка» (греч.). – Примеч. ред.], то есть начало Бытия, где описывается сотворение мира, первые главы Иезекииля, повествующие о херувимах последние главы той же книги, описывающие строительство Храма, и эту книгу Песни Песней, – их следует оставить на самый конец.

Должно ли приписать запрещение евреев, если сведения Оригена надежны, мистическому статусу книги, подобно отношению к повествованиям о Творении и меркаве (маасе берешит и маасе меркава)! Или нам следует отнести осторожность Оригена на счет ранее уже рассматривавшихся причин и считать, что евреи также опасались сексуальных коннотаций этой книги?[190 – Это, несомненно, интересный комментарий Мишны, Хагига 2. О храме в книге пророка Иезекииля см.: Либерман. Йеменские мидраши, с. 16, п. 1, автор анализирует подход А. Марморштейна и не соглашается с ним. Объяснение этого вопроса, предложенное Ш. Либерманом, см.: Ibid., p. 17.] Ориген рассматривает в своем вступлении мистические черты книги, и его подход заслуживает нашего внимания.

Вступление Оригена состоит из пяти разделов. В первом он, как только что отмечалось, предостерегает читателей. Во втором он показывает, опираясь на апостола Павла, что два рассказа о творении в книге Бытия символизируют внешнего и внутреннего человека и Библия использует для обоих названия частей человеческого тела. Таким образом, Ориген подводит основание под объяснение чувственных выражений в Песни Песней как подразумевающих внутреннего, духовного человека, а не плотскую любовь внешнего[191 –

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org Lawson. Origen, pp. 25–28.]. Третья часть вступления – важный и обширный очерк о месте любви в Писании. Ориген доказывает, что в целом Библия воздерживается от употребления слова *eros*, то есть сексуальной страсти, даже когда этого требует контекст (как в рассказе об Амне и Фамари), и предпочитает более мягкий термин *agape*. Одно исключение – Книга Притчей Соломоновых 4:6–8, где повествуется о мудрости (в переводе Септуагинты): «полюби ее, и она будет оберегать тебя; обойми ее, и она возвысит тебя; почти ее, дабы она обняла тебя». Септуагинта не отказывается от использования слова *erastes*, потому что цель этой всепоглощающей страсти совершенно ясна [192 – Ibid., p. 31. Отрывок целиком приводится на с. 29–37.]. Подход Оригена удивителен даже для церкви, которая всячески подчеркивает ценность любви в религии [193 – См.: Nugren. Eros, pp. 388–392.]. Он был убежден в том, что «для человека невозможно не испытывать всегда чувство любви к чему-нибудь» [194 – Lawson. Origen, p. 36.], и его целью было направить пламя любви на высочайший и подобающий объект – Бога. Очевидно, что первой цитатой Оригена после такого утверждения должна была быть цитата из Евангелия от Матфея 22:34–40, где Иисус отвечает, что первая и наибольшая заповедь – «возлюби Господа Бога твоего!», а вторая – «возлюби ближнего твоего, как самого себя» [195 – Флусер. Источники христианства, с. 35.]. Мы могли бы попытаться провести различие между любовью к Богу, которую проповедует Ориген, и мистицизмом, однако сам Ориген говорит здесь о мистическом созерцании, как мы увидим из следующего раздела вступления.

В четвертой части вступления Ориген обсуждает место Песни Песней среди других книг Соломона, включенных в библейский канон, – Притчей и Екклесиаста [196 – Lawson. Origen, pp. 38–46.]. Он сравнивает две последние с изучением этики и природы, которые он рассматривает в качестве необходимой ступени, предшествующей созерцанию невидимого, и обращает внимание на то, что греки заимствовали подобное трехчастное деление у Соломона [197 – Ibid., p. 40.]. В этом отношении любой, кто приуготовил себя и очистил свою душу всеми этими действиями и навыками, «способен перейти к догматическим и мистическим вопросам и таким образом продвигаться вперед к созерцанию Божества с чистой и духовной любовью» [198 – Ibid., p. 44.]. Язык Оригена в конце предыдущего раздела вступления, повествующего о любви, также свидетельствует, пусть и не эксплицитно, о мистическом понимании: «Писание перед нами... Духом поет песнь брака, узлами которого церковь соединяется со Христом, Небесным Женихом, желая стать единою с ним через Слово» [199 – Ibid., p. 38.]. Исследователи сходятся во мнении, разделяемом и нами, что мистические намеки в комментариях Оригена на Песнь Песней становятся все более и более явными [200 – Clark. Uses, p. 398.]. Другими словами, восприятие Оригеном этой книги в качестве мистического путешествия и его упоминание об особом месте, которое она занимала в еврейском курсе обучения, приводит нас к согласию с точкой зрения Г. Шолема и Ш. Либермана о доминирующей роли мистического прочтения Песни Песней.

Связь между точкой зрения Оригена и интерпретацией мидраша становится еще более очевидной в пятой и последней части вступления, а также в комментариях Оригена, дошедших в составе обоих его сочинений, посвященных Песни Песней. В последней части вступления обсуждается первый стих Песни Песней [201 – В еврейской и греческой Библии первым стихом этой книги считаются слова «Песнь песней Соломона». – Примеч. ред.], который сравнивается с первыми стихами двух других книг Соломона, причем особое внимание уделяется лексике. Ориген затрагивает следующие моменты:

1. Песнь Песней – самая прекрасная из поэм, прекраснее всех библейских песней, которые предшествовали ей (их он перечисляет шесть, начиная с песни у моря в Книге Исход, а сама Песнь Песней – седьмая), и даже тех, которые следовали за ней (как, например, песнь Исайи) [202 – Lawson. Origen, pp. 47–50.].

2. Песнь Песней – единственная из трех книг Соломона, служивших «воле Святого Духа» (с. 51), в которой вовсе не упомянуты ни место, где правит Соломон, ни его происхождение (с. 53–54). Причина этого заключается в том, что эта Песнь описывает соединение с Совершенством всего сущего, которое наступает после того, как всё обращается к Богу, чьим именем тогда становится Соломон (Шломо) – тот, кому дарован мир (шалом). Следуя методу Оригена, Соломон,

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosofff.org очевидно, является символом Иисуса.

3. Некоторые толкователи, полагающие, что Песнь Песней выделена среди других песней Соломона, опираются на свидетельство из Третьей книги Царств 4:32: «и песней его было тысяча и пять». Ориген отвергает эту возможность, говоря, что ни церковь, ни иудеи, «кем Божьи слова были переданы нам» (с. 55), не сохранили других песней Соломона и не включили их в Библию.

В Шир га-Ширим Зута мы обнаруживаем следующие пункты в дискуссии по поводу первого стиха книги:

1. Существуют десять песней, песнь Адама, песнь Авраама, песнь у моря... и песнь Грядущего Мира, «пойте Господу новую песнь», и Песнь Песней – лучшая из всех (Шехтер, с. 195–196)[203 – О семи песнях Оригена и о десяти песнях в Мидраше и Таргуме Песни Песней см.: А. Epstein. From East, pp. 95–99 с примечаниями Шехтера. См. также статью: Loewe «Apologetic», p. 169 и мидраш Леках Тов – комментарий XI в. Товии бен Элиезера, иногда называемый Психта Зутарти, в котором упоминаются три песни – песнь у моря, песнь Деборы и песнь Исаяи. См. Леках Тов на первый стих (издание Greenup, 1909), p. 9.].

2. Раббан Гамлиэль говорит: Святой, Благословен Он, сказал, как нам передано, что это – избранная из всех песней... Кто сказал это? Тот, Кому принадлежит мир (покой) и Кто низводит мир на Свои создания (с. 3–5)[204 – Ср. с Шир га-Ширим Рабба.].

3. Рассказать вам, как велики дары Соломона. Сказано о Соломоне: «И изрек он три тысячи притчей, и песней его было тысяча и пять», и Песнь Песней – прекраснейшая[205 – См., например, начало Когелет Рабба, где приводятся толкования относительно происхождения Соломона: «В то время, когда Соломон еще не согрешил, он полагался на свои собственные заслуги». «Счастлив тот, кто достоин править на царском месте» толкуется Оригеном совершенно по-другому в его комментарии на Песнь Песней. Ориген объясняет отсутствие титулов как знак восхождения к небесному Иерусалиму, на высшую ступень (с. 52–53). Отголоски подобного подхода, возможно, обнаруживаются в Шир га-Ширим Зута. Например: «Так, Святой, Благословен Он, отделил (просеял) Пророков от Торы и Писания от Пророков, и Песнь Песней – самая лучшая (строки 209–210). Другими словами, Песнь Песней – чистая мука (см. также: Боярин. Два введения, с. 495–496). Следующая цитата из Шир га-Ширим Зута имеет тот же смысл: «Научить вас, что мудрость Соломона равноценна Торе» (строки 21–22) и, наряду с этим, воззрение, которое приписывается рабби Акиве: «Если бы не была дана Тора, она (Песнь Песней. – Примеч. авт.) была бы достойна править миром» (строки 22–23); см. также: либерман. Мишнат, Урбах. Экзегеза раввинов. Интересно, что Шир га-Ширим Зута говорит о происхождении Соломона, хотя в тексте самой книги об этом не упомянуто, чтобы указать еще раз на важность этой книги – «что все песни были произнесены пророками, которые были детьми обычных людей, но Песнь Песней была произнесена царем (царем, сыном царя. – корректура авт.), пророком, сыном пророка и благородным, сыном благородного!».].

Знание Оригеном еврейской традиции относительно святости Песни Песней может свидетельствовать в пользу того, что в своем вступлении Ориген, возможно, опирался на еврейские толкования, в том числе дошедшие в тексте Шир га-Ширим Зута, приспособив их к своим целям.

Исследователи приложили много усилий, чтобы выявить взаимовлияние Оригена и еврейских мудрецов на толкование второго стиха: «Да лобзает он меня лобзанием уст своих»[206 – В русском синодальном переводе эти слова относятся к первому стиху. – Примеч. ред.], к которому мы теперь переходим. Первой задачей представляется исследование

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org толкования Шир га-Ширим Рабба и поиск ее источников и параллелей в раввинистической литературе. Это необходимый шаг перед тем, как начать сопоставление с другими источниками, не принадлежащими к раввинистическим, чтобы избежать поспешных выводов о возможных взаимовлияниях двух религий. Шир га-Ширим Рабба рассматривает первый стих как относящийся к откровению на Синае [207 – Это толкование состоит из нескольких вступительных отрывков и предисловия к фразе «да лобзает он меня». Оно непосредственно предшествует стиху в споре между мудрецами рабби Йохананом по поводу того, как следует понимать слова «царь» (мелех) и (Шломо) Соломон, встречающиеся в книге Песнь Песней. Метод этих мудрецов, например, таков: «Где бы вы ни обнаружили в этом свитке выражение «царь Соломон», там повествуется о том царе, которому принадлежит мир; просто царь означает «община Израиля» (изд. Дунского, с. 12). За этим следует знаменитая дискуссия о том, «где это было сказано?»: на море, на Синае, в Скинии или в Храме. (См.: Либерман. Мишнат Шир, с. 119 и возражения: Боярин. Два введения, с. 496–497). Моя точка зрения состоит в том, что вступление начинается цитатой из рабби Акивы, который говорит в Мишне (Дунский, с. 11), что Песнь Песней – Святая Святых, и противостоящим ему мнением рабби Элазара бен Азарьи, который говорит, что это мудрость Соломона, которая не обязательно свята (см.: Тосефта Ядаим, гл. 1). Как бы то ни было, основной смысл комментария на стих «да лобзает он меня» основывается на подходе рабби Йоханана, и это является главным предметом толкования на стих в целом.] и доносит до нас спор между рабби Йохананом и другими мудрецами. Сопоставим эти два подхода:

«Еще одно объяснение: "да лобзает он меня лобзанием уст своих"».

Сноска 40 из таблицы [208 – Цитируется по Оксфордскому манускрипту 164. Рукопись содержит более позднюю вставку, случайную и странную, которая попала и в печатные издания.]

* В оригинале в стихе глагол однокоренной со словом бина, «понимание». – Примеч. ред.

Оба подхода подчеркивают, что откровение на Синае было процессом сознательного принятия «каждым из израильтян», но различаются мерой субстанциальности «реченного». Мудрецы полагали, что «реченное» могло само открыться народу Израиля, в то время как рабби Йоханан считал, что ангел принес слово Божье людям и объяснил его. Это интересный спор, а связь между раввинистическим восприятием «реченного» и восприятием логоса в других религиозных системах уже обсуждалась [209 – См.: Урбах. Экзегеза раввинов, с. 520.]. Однако смысл обоих подходов, как рабби Йоханана, так и мудрецов, заключается в том, чтобы превратить Синайское откровение в официальную церемонию принятия заповедей, как сообщается в таннаическом источнике, на который опираются оба эти толкования.

Стих из Второзакония 32:10 (песнь Моисея) – «Он ограждал его, смотрел за ним, хранил его, как зеницу ока Своего» – толкуется следующим образом: [210 – Сифрей Дварим 313 (в переводе Хаммера (Hammer), с. 321).]

«Он награждал его» – до горы Синай, так как сказано: «И Ты поставишь пределы народам». «Он смотрел за ним» – посредством Десяти Заповедей. Это учит нас, что когда реченное (диббер) вышло из уст Святого, Благословен Он, Израиль увидел его, воспринял его и узнал, как много толкований содержится в нем, как много законов содержится в нем, как много заключений от меньшего к большему содержится в нем, как много аналогий есть в нем.

Это красивое таннаическое толкование можно рассматривать в качестве исходного материала для создания обоих более поздних толкований – рабби Йоханана и его оппонентов. Это краткое и изящное объяснение выражения «Он смотрел за ним», описывающее меру понимания, полученного Израилем при откровении на Синае. Они поняли «реченное» целиком, со всем, что там

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org подразумевалось. Этот источник очень трудно датировать; вполне возможно, что он был написан в конце таннаического периода, близко ко времени жизни Оригена.

Однако можно предположить, что он был написан раньше толкования рабби Йоханана, который развил его. Если вернуться к Шир га-Ширим Рабба, то мы увидим, что обе интерпретации делают акцент на полном и охотном участии народа Израиля в принятии Торы: фактически описывается официальная законная процедура, когда народ Израиля подписывается под тем, что он согласен на принятие Торы и принимает Святого, Благословен Он, в качестве своего Бога. Не является ли это отражением ритуала Посвящения в амораический период, возможно, даже практики обращения, принятой в Палестине, которую автор гомилии спроецировал назад, чтобы описать принятие Торы народом Израиля? Это лишь предположение, но подобное толкование в Ваикра Рабба, также приписываемое рабби Йоханану, изображает откровение на Синае в качестве официального юридического процесса: «Рабби Йоханан сказал: Они (т. е. Бог и Израиль. – Примеч. авт.) дали взаимные обещания: Он – что Он не отвергнет их, они – что они не отвергнут Его. Рабби Ицхак сказал: "Когда кто-нибудь дает клятву верности своим войскам, он делает это на мече, что подразумевает следующее: Кто нарушит эти условия, пусть меч опустится на его шею"»[211 – Ваикра Рабба 86:5.]. Ш. Либман отдает предпочтение той версии Ваикра Рабба, в которой выражение, переведенное нами как «взаимные обещания», названо *orkomosia*, а не *compromissum*, и утверждает, что в этом месте говорится о «клятве на договоре»[212 – Greek, p. 7.]. Рабби Йоханан, следовательно, намеревается описать откровение на Синае как законную процедуру, накладывающую взаимные обязательства, как мы видели в Ваикра Рабба и в Шир га-Ширим Рабба. Теперь рассмотрим точку зрения Оригена на Песнь Песней, а также мнения ученых об ее связях с упоминавшимся ранее мидрашем:

Очевидно, это церковь как единое лицо говорит: «Я удовлетворена дарами, которые я получила в качестве подарков на обручение или приданого перед свадьбой. Ибо прежде, когда я приуготовлялась к своему венчанию с Царским Сыном и Первенцем всего творения, Его святые ангелы служили мне, принося Закон в качестве обручального подарка; ибо "Закон", как сказано, "преподан через ангелов рукою посредника" (Гал. 3:19)... Но так как срок почти истек, а Его собственное присутствие не даруется мне, и я вижу лишь Его служителей, восходящих и нисходящих ко мне, поэтому я изливаю мою просьбу Тебе, Отец моего Супруга, умоляя Тебя иметь сострадание, наконец, к моей любви и послать Его, чтобы Он мог теперь больше не говорить со мной через Своих слуг-ангелов и пророков, но мог тотчас прийти Сам и лобзать меня лобзанием уст Своих, то есть мог влить слова из Своих уст в мои»[213 – Lawson. Origen, pp. 59-60.].

Э. Урбах делает следующий вывод из этого отрывка: «Такое впечатление, что Ориген воспроизвел здесь первое утверждение рабби Йоханана[214 – Он ссылается на толкование того же самого стиха – «да лобзает он меня», – переданное от лица рабби Йоханана в Шир га-Ширим Рабба 1:3: «Рабби Йоханан толковал этот стих как относящийся к Израилю, когда они (народ) достигли горы Синай. Это подобно царю, который хотел взять жену из хорошей и благородной семьи, и поэтому отправил посланца поговорить с ней. Она сказала: "Я недостойна быть его служанкой, но все равно, я желаю услышать из его собственных уст..." Так, Израиль – это женщина из хорошей семьи, Моисей – посланец, а царь – Святой, Благословен Он». Настоятельное желание слышать или видеть Бога также восходит к литературе таннаев. См.: Мехильта де-Рабби Ишмаэль (Исх. 19:10): «Мы желаем видеть нашего царя». В своей работе «R. Yohanan» Кимельман утверждает, что это толкование, несомненно, принадлежит рабби Йоханану, в то время как то, которое приведено нами выше об ангеле, доставляющем «реченное», не принадлежит ему или было искажено при передаче (см.: Kimmelman. R. Yohanan, с. 577, п. 47). Это утверждение, однако, небесспорно. Рабби Йоханан мог считать, что они слышали Бога непосредственно и что ангел затем прибыл с этим «реченным» на ритуальную церемонию, которая нами описана. Кимельман рассматривает рассказ рабби Йоханана о благородной женщине

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org как ответ Оригену, но см. мой аргумент в тексте.], а также второе толкование еврейских мудрецов[215 – Это приведенное выше толкование об ангеле, носившем Божественное «реченное»]. Рабби Йоханан делает попытку отвергнуть антропоморфическое толкование этого стиха, вводя ангела, который целует в уста каждого из тех в Израиле, кто принимает «реченное». Отец церкви говорит о посредничестве ангелов как о чем-то второстепенном и подчеркивает главенство церкви, которую лобзает Христос[216 – Урбах. Экзегеза раввинов, р. 520.]. В свете развития интерпретации представляется возможным, что рабби Йоханана занимает не вопрос о посредничестве, а официальное соглашение между Израилем и Богом, покоящееся на глубоком понимании Израилем Торы. Если во всем этом и есть какая-либо полемика, то она вращается вокруг попытки показать, что Израиль обладает самым глубоким и точным пониманием Торы, включая все ее толкования. Израиль подписал соглашение, свидетельствующее о таком его понимании и о такой вере, выше которых быть не может.

В этой главе я попытался показать, что сопоставление гомилетических традиций двух религий возможно только после изучения конкретного толкования каждой религии отдельно. Только в этом случае исследователь способен судить о том, до какой степени в толковании присутствует полемика. Следование этой методологической установке при сопоставительной работе представляется довольно утомительным делом, но, если мы проследим внутреннюю структуру каждого текста в рамках его традиции, мы будем вознаграждены при попытке оценить его полемический потенциал[217 – См. также Приложение II.].

9. Мидраш на книгу Екклесиаста и Комментарии Иеронима

Как известно, короткое правление императора Юлиана Отступника[218 – Gafni. *Historical Background*, p. 27, p. 192. Пятьдесят лет назад Либман показал, что в Иерусалимском Талмуде эксплицитно упоминается Юлиан, см.: Lieberman. *The Martyrs of Caesarea*, pp. 435–437, а также: Шварц. Галлос, с. 30–36] – одно из последних исторических событий, упоминаемых в Иерусалимском Талмуде. Юлиан, который воспитывался как христианин, попытался восстановить в империи традиционную римскую религию, одновременно искореняя влияние христианства, бывшего господствующей религией в империи на протяжении почти сорока лет, со времен царствования Константина и его сына. Ненависть Юлиана к христианству привела его к поддержке иудаизма и к поощрению евреев в восстановлении их Храма в Иерусалиме[219 – О Юлиане и строительстве Храма см. резюме в: M.D. Herr. *History of the Jewish People*, vol. 5, pp. 6–73 и особенно библиографию pp. 387–389. См. также: Bowersock. *Julian the Apostate*.]. В своей попытке подорвать статус христиан в империи Юлиан написал целый полемический трактат «Против галилеян». Старания Юлиана свели на нет его смерть в сражении в 363 году, через три года после восшествия на престол. Три года его царствования потрясли церковь, они оказались для нее отнюдь не временным препятствием на том пути, по которому христианство шло к господствующему положению при поддержке императоров. Когда оказалось, что ход истории может быть повернут вспять, церковь поняла, что язычество все еще глубоко укоренено в Римской империи. К тому же покровительство, оказанное Юлианом евреям, вновь пробудило потенциальную угрозу, которую иудаизм представлял для верующих христиан, и подвиг церковь на продолжение ее кампании как против иудаизма, так и против иудействующих в церкви.

Иероним, крупнейший церковный исследователь Библии древности[220 – Об Иерониме как комментаторе см.: Jay. *L'Exegese*. Приношу благодарность Д. Сатрану, указавшему мне на эту ценную книгу. См. также: Hartmann. *St. Jerome as an Exegete*.], был еще школьником (как он сам замечает в своем комментарии на книгу пророка Аввакума), когда пришло известие о смерти Юлиана. Иероним рассказывает, как, услышав об этом, один язычник сказал, что, в самом деле, христианский Бог не только «долго терпит», но и «больно бьет»[221 – Аллюзия на Исх. 34:6–7. – Примеч. ред.][222 – Среди ученых нет согласия по поводу даты рождения Иеронима, и знание Иеронима о смерти Юлиана является одной из причин, побуждающей их, несмотря на другие свидетельства, «отодвигать» ее до 347 г. н. э. Согласно этим подсчетам, Иерониму в год смерти Юлиана было шестнадцать лет. См. приложение к замечательной книге Kelly «Jerome», pp. 337–339. Рассказ о смерти Юлиана, который приводится в тексте, см. с. 338. Сам Kelly придерживается той точки зрения, что датой рождения Иеронима

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org является 331 г. н. э. (Ibid., p. 339). «Грамматическая» школа, в которой обучался Иероним, была одной из самых, если не самой престижной в Риме[223 – Ibid., p. 10.]. Донат, его знаменитый учитель, внушил своему талантливому ученику любовь и понимание классической литературы, которые Иероним пронес через всю жизнь, хотя позже он и пытался об этом забыть. В своем комментарии на Книгу Екклесиаста, написанном в Вифлееме двадцать пять лет спустя, Иероним упоминает своего наставника в классической литературе, толкуя стих «и нет ничего нового под солнцем» (1:9): «Подобная идея высказывалась комическим поэтом: "В конце концов не скажешь ничего уже, что не было бы другими раньше сказано" (Теренций, Пролог к комедии "Евнух"[224 – Перевод А. Артюшкова. – Примеч. ред.]). Донат, мой наставник, объясняя данное изречение, сказал: "Так пусть же пропадут те, кто сказал это до меня"»[225 – Цит. по: Kelly, *ibid.*, p. 11. Я пользовался французским переводом комментариев на книгу Екклесиаста: *Bareille. Oeuvres Completes*, 8. Яу в своей работе «L'Exegese» подверг этот перевод резкой критике (p. 435), поэтому Jeremy Cohen сравнил с латинским оригиналом все переводы этого памятника для издания на иврите. Paula Fredriksen сделала то же самое для английского издания.]. Самого Иеронима часто критиковали за то, что он придерживался этого принципа в своих собственных комментариях и проповедях. Некоторые из собственных учеников Иеронима, как и некоторые современные ученые, рассматривали его преимущественно как компилятора[226 – См.: Яу. L'Exegese, p. 13.] и оценивали его собственный вклад весьма низко. Более поздние ученые пытались – на мой взгляд, совершенно справедливо – уравновесить такое восприятие и подчеркивали уникальность вклада Иеронима как по широте охвата его источников, так и по тому дарованию, которое он вложил в изучение Писания. Исследование толкований Иеронима позволит нам получить представление об основных комментаторских школах, действовавших в церкви в его время. Вначале я остановлюсь на влиянии Иеронима–экзегета, а затем рассмотрю выводы, которые могут быть сделаны на основании его сочинения относительно еврейского мидраша.

Иероним родился в христианской семье в Стридоне, в северо-восточной части тогдашней Италии (Далмация). Его полное имя – Иероним Евсевий – свидетельствует о его христианском происхождении и означает по-гречески «благочестивый»[227 – О его имени и городе, в котором он родился, см.: Kelly. *Jerome*, pp. 4–6.]. Мы уже отмечали, что он получил безукоризненное классическое образование. Дети из христианских семей посещали императорские школы, дававшие знания, которые были необходимы для дальнейшего религиозного образования. Постановление Юлиана, запрещающее христианам получать классическое образование, нанесло тяжелый удар по христианской системе обучения[228 – См.: Marrou. *A History of Education*, pp. 430–432.].

Тем не менее учеба подготовила Иеронима к занятию важных общественных должностей в империи. После окончания «грамматической» школы Доната в возрасте примерно шестнадцати лет и последовавшего за этим обучения в риторской школе, также в Риме, перед ним должны были открыться многие двери. Но, как гласит арамейская поговорка мудрецов, ноги человека ведут его туда, куда ему нужно. По воскресеньям Иероним посещал римские катакомбы, считавшиеся местом погребения мучеников. Прежде чем покинуть Рим, он принял крещение[229 – Биографическая информация взята из: Kelly. *Jerome*, pp. 22–23.] и вскоре удалился к монахам в сирийскую пустыню. Иероним сыграл важную роль в истории христианского монашества. Последние тридцать пять лет своей жизни, в течение которых он, в частности, писал комментарии и переводил Писание, он провел в монастыре в Вифлееме, который сам и основал.

Известно, что помимо аскетических упражнений в среде сирийских монахов Иероним искал другие способы подавления своих страстей. Он нашел их в пустыне, где занялся изучением иврита с евреем, обращенным в христианство. Не обсуждая достоверность этого сообщения, мы можем сказать, что Иероним оставил пустыню после трех лет изучения иврита, познакомившись с сирийским и улучшив свое знание греческого[230 – Ibid., pp. 48–50.]. Этот краткий биографический очерк подводит нас к тому моменту в жизни Иеронима, когда он встречается первого из своих учителей, специально занимавшегося толкованием Библии. Этот учитель наряду с другими упоминается

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosofff.org Иеронимом в письме, которое часто цитируется исследователями. Письмо (84) было написано около 400 г.[231 – См.: Hartmann. St. Jerome, pp. 47–48. Предложение «я никогда не принимал его спорного мнения относительно человеческого разума Христа» взято из работы: Kelly. Jerome, p. 59, п. 9.]:

В Антиохии я часто посещал лекции Аполлинария из Лаодикии и был очень предан ему. Но хотя он и наставлял меня в Священном Писании, я никогда не принимал его спорного мнения относительно человеческого разума Христа. Позже, хотя волосы мои уже начинали седеть, что более подобает профессору, чем ученику, я, тем не менее, отправился в Александрию и посещал лекции Дидима. Во многих отношениях я с благодарностью признаю, как я ему обязан. То, чего я не знал, я выучил; что я уже знал, я не растерял под его руководством. Затем, когда люди думали, что я наконец положил конец своему обучению, я вернулся обратно в Иерусалим и Вифлеем, и там Бар Ханина обучал меня ночью. С каким трудом удалось мне заполучить его и за какие деньги! Настолько он боялся иудеев, что становился вторым Никодимом[232 – Аллюзия на Евангелие от Иоанна (3:2).].

Остальная часть письма не менее интересна, чем этот отрывок, но я остановлюсь здесь, чтобы обсудить ту роль, которую сыграли названные здесь учителя в образовании Иеронима.

Два учителя – Аполлинарий и Дидим – выдающиеся представители двух разных и даже противоположных комментаторских школ в древней церкви. Дидим Слепец из Александрии, написал многочисленные комментарии, используя метод Оригена. Его целью было понять религиозно-мистический смысл Писания (anagoge), и он часто прибегал к аллегорическим толкованиям[233 – О Дидиме и Иерониме см.: Kelly. Jerome, p. 125.]. Мы приведем пример комментария Дидима на Екклесиаст и сравним его с подходом его оппонента Аполлинария.

Исследование сочинений Дидима получило новый импульс в связи с обнаружением его трудов в Туре, недалеко от Каира, в 1941 г. Публикация его комментариев на книги пророка Захарии, Екклесиаста, Иова и Псалмов, основанная на найденных папирусах, началась примерно двадцать лет спустя. Его комментарий на книгу Екклесиаста был написан предположительно между 377 и 381 гг., незадолго до опубликования толкования на нее Иеронима (в 389 г.)[234 – О датировке трактата Дидима см.: Bienert. Allegorie, p. 28, п. 17.]. С оценкой учеными комментария Дидима на Екклесиаст связан очень интересный момент. Господствующая точка зрения заключается в том, что эта книга является, по существу, стенографической записью занятий Дидима, которые он проводил в своей академии[235 – К такому выводу ученых заставило прийти наличие ответов учеников, повторение предыдущих уроков и стиль в целом. См. мою статью «The Greek Fathers», p. 144.]. Другими словами, этот комментарий правдиво отражает деятельность Дидима-учителя. Сама возможность того, что мы действительно читаем лекции, на которых присутствовал Иероним, обучаясь у Дидима, завораживает[236 – В споре с Иеронимом его когда-то лучший друг Руфин утверждал, что Иероним провел у Дидима лишь один месяц. См.: Kelly. Jerome, p. 125.]. Рассмотрим, например, толкование Дидима на книгу Екклесиаста 7:2: «Лучше ходить в дом плача об умершем, нежели ходить в дом пира; ибо таков конец всякого человека, и живой приложит это к своему сердцу». Ниже приводится комментарий Дидима[237 – При переводе с греческого источника мною использован немецкий текст, опубликованный в: Kramer, Kebber. Didymus, vol. 4, pp. 67–90.]:

«Лучше ходить в дом плача об умершем, нежели ходить в дом пира».

Нет нравственной распущенности там, где плачут об умершем. Там избегают веселья и смеха. Само событие препятствует этому... Следовательно, для мудрого лучше ходить в дом плача по умершему, нежели ходить в дом пира. Совместное питье, хотя бы и не ведущее к злу, также не приводит к добру.

Вопрос: Не должно ли относиться к плачу как к чему-то дурному?

(Ответ): (Здесь имеется в виду) тот (плач), который одобряется Спасителем. Согласно буквальному смыслу (*rhetori*) мы говорим, что... дом плача свидетельствует о том, что мы не первые и не единственные сокрушаемые этим плачем, но плач – достояние всех.

Вопрос: (А) духовное толкование (*anagoge*)!

(Ответ): Дом плачет, когда нравственность грешников получает свое наказание. Услышав о том, люди... плачут и сокрушаются о себе самих. Следовательно, этот плач хорош, так как приносит похвалу. «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Мф. 5:4). Начало утешения есть плач.

«Дом» обозначает (*semenai*) ситуацию или поведение, а не место. Ибо сказано, «что таков конец всякого человека, и живой приложит это к своему сердцу». Тот, кто ходит в дом плача об умершем, знает, что конец всякого человека – смерть. И если он знает, что умрет, он не будет высоко ценить стяжание имущества, так как все, чем он владеет, будет потеряно при смерти: богатство, честь и слава – в соответствии со стихом: «Не бойся, когда богатеет человек, когда слава дома его умножается, ибо, умирая, не возьмет ничего» (Пс. 48:17–18)[238 – Я придерживался традиционной версии, хотя и Септуагинта, и тексты Дидима немного от нее отличаются. Он говорит об этом прежде всего в середине пассажа (начало с. 8), который я не включил в текст этой книги, цитирует стих из Книги Иеремии (22:10), с небольшим, но важным отличием. Его версия этого стиха такова: «Не плачьте об умершем и не жалеете о нем; но горько плачьте об отходящем от Бога», при этом последние два слова отсутствуют как в масоретском тексте, так и в Септуагинте.]

В этом отрывке изящно соединяются буквальное и символично-аллегорическое толкование: последнее естественно и плавно вытекает из первого. В аллегорическом комментарии дом плача об умершем является символом человека, оплакивающего свои грехи. Однако в конце Дидим возвращается к буквольному уровню, делая акцент на морали, которая подразумевается в финале стиха из Екклесиаста, и приводя в качестве доказательства стих из Псалтири, подобно тому как ранее он цитировал Новый Завет в подкрепление своей аллегорической интерпретации. Его главная идея состоит в том, что настоящий плач – по тем, кто оставляет Бога, а не по тем, кто умирает и оставляет этот мир[239 – Текст сноски отсутствует в книге.]

Это типичный пример объединения Дидимом двух уровней толкования – буквольного и анагогического, аллегорического. Позже Иероним критиковал Дидима за недостаточную тщательность в буквальном объяснении и за чрезмерное увлечение символическим[240 – Цит. в: Kelly, Jerome, p. 125.]. Иероним, несомненно, был согласен с прочтением Дидимом Екклесиаста; в конце концов, он сам предлагал молодой девушке читать Екклесиаст, чтобы она «научилась попираť вещи мира сего»[241 – См.: Wright, Select Letters, pp. 364–365.]. Действительно, в своем собственном комментарии на Екклесиаст Иероним завершает толкование первого стиха резким отрицанием того, что эта книга несет в себе гедонический смысл[242 – Пер.: Vauille. Oeuvres Completes, p. 4.]: «Следовательно, напрасно полагают некоторые люди, что эта книга влечет нас к удовольствию и роскоши, потому что, напротив, все, чего мы достигаем в этом мире, показано как суета; и также не следует нам сильно желать того, что погибает, как только достигнуто». Но хотя Иероним и соглашается с Дидимом относительно общего смысла книги, он придерживается метода оппонента Дидима – Аполлинария, тщательно разбирая буквальный уровень, прежде чем перейти к рассмотрению его более глубокого значения. Приверженность Антиохийской школы буквольному объяснению Писания вполне могла стать основной причиной последующего интереса Иеронима к еврейской интерпретации Писания и в конце концов привела его к убеждению в истинности еврейской версии Писания и ее предпочтительности по сравнению с Септуагинтой. Мы приведем некоторые примеры антиохийского метода, каким тот выступает в сочинении Аполлинария, сохранившемся лишь в поздней катене[243 – См.: Jay. L'Exegese, p. 30, n. 54.]

Иероним упоминает своего учителя Аполлинария около сорока раз[244 –

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org Ibid., p. 29, n. 52.]. Одна из этих ссылок, довольно длинная, встречается в комментарии Иеронима на Книгу Екклесиаста 4:13–16: «Лучше бедный, но умный юноша, нежели старый, но неразумный царь... Видел я всех живущих... Не было числа всему народу, который был перед ним...». Вот что говорит Иероним от имени Аполлинария Лаодикийского:

Лаодикийский толкователь, старающийся выразить великое в кратких словах, сказал и здесь по своему обычаю: «Речь Екклесиаста о перемене хорошего на худое: он хочет изобразить неразумного человека, который, не помышляя о будущем, утешается настоящим и преходящим как бы великим и вечным. И, перебрав различные повороты, встречающие людей на жизненном пути, он добавляет к тому общее суждение о смерти: бесчисленное множество людей умирает, постепенно уничтожается и преходит, и каждый оставляет на своем месте другого, а этот опять другого по смерти предшествующего» [245 – Пер.: Bareille. Oeuvres Completes, p. 38 и Migne. Patrologiae, vol. 23, 1050 ab.].

Это пример образцового следования буквальному уровню толкования Писания, в котором в то же время делаются попытки обрисовать широкий контекст. Отметим, что этот отрывок мог бы свидетельствовать о том, что практика Иеронима, заключающаяся в комментировании группы стихов, а не в рассмотрении каждого в отдельности, возможно, опирается на контекстуальный подход, присущий антиохийцам. В те же годы, что Иероним, и тоже в Вифлееме жил сирийский экзегет Феодор, епископ Мопсуестии (329–428). Феодор также написал комментарии на Екклесиаст, где он рассматривает Соломона как разъясняющего дела этого мира. Однако не надо думать, что антиохийцы не интересовались более возвышенными концепциями. На самом деле они не чуждались подобных толкований, которые называли *theoria*. *Theoria* также нуждалась в типологии, чьи корни, как мы отмечали в главе, посвященной Юстину, обнаруживаются уже в Новом Завете. Но антиохийцы налагали серьезные ограничения на использование аллегорий и пытались упрочить связи между буквальным пониманием текста и его духовным подтекстом [246 – Прекрасный обзор толкований в христианских сочинениях см. в: Horbury. Old Testament Interpretation, pp. 727–787; о подходе антиохийцев к толкованию Книги Екклесиаста см.: pp. 768–770. Описание различия между аллегорией в Александрийской школе и теорией антиохийцев см.: Hartmann. St. Jerome, pp. 50–51.].

Иероним приводит большое количество комментариев на этот стих, и можно сказать, что здесь отражены все направления, оказавшие влияние на его герменевтический метод. Ориген упоминается сразу после приведенного отрывка, в то время как еврейский учитель Иеронима цитируется раньше, сразу за переводом Симмаха. Вот мнение, которое Иероним приписывает своему еврейскому учителю: «Когда мы читали Екклесиаста, мой иудей, которого я уже упоминал, поведал мне слова Бар-Акивы, которым они восхищаются: "Лучше внутренний человек, который пробуждается в нас после достижения совершеннолетия в тринадцать лет, чем внешний человек, происходящий из чрева своей матери. Истинно, внешний человек не знает, как воздерживаться от греха..."». Среди прочих этот отрывок комментировали Ш. Кройс и Л. Гинцберг [247 – Krauss затрагивает эту проблему в своей обстоятельной работе, которую я уже неоднократно упоминал. См.: Krauss. The Jews in the works of the Church Fathers, p. 254.]. Текст Иеронима очень напоминает еврейское толкование, сохранившееся в нескольких источниках, в том числе в Когелет Рабба. Прежде чем процитировать этот текст, мне хотелось бы обратить внимание на поразительную осведомленность Иеронима в именах еврейских мудрецов. Например, в комментарии на Исая 8:14, дискутируя проблему назореев, секты верующих во Христа, которые придерживались при этом «старых законов», он упоминает имена Шаммая и Гиллеля, Акивы, Аквилы-прозелита, Меира, Йоханана бен Заккая, Элиезера, Тальфона (!), Иосифа Галилеянина и Йегошуа (!) [248 – Об этом тексте и о секте в целом см.: R. Pritz. Nazarene, p. 58. См. также: Hartmann. St. Jerome, pp. 59–60, где автор приводит еще один отрывок из письма 121: «Евреи говорят: Бар Акива, и Шимон, и Гиллель, наши учителя, передали нам, что в субботу мы можем ходить пешком две мили...».]. До некоторой степени это может подкреплять мнение о том, что автором данного толкования является рабби

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org Акива, хотя еврейские источники и не приводят его от имени этого рабби. В Когелет Рабба читаем:

«Лучше бедный, но умный юноша» – это начало добра. Почему оно называется юношей? Потому что соединяется с человеком лишь с тринадцатилетнего возраста и старше. Почему оно называется бедным? Потому что все не подчиняется ему. Почему оно называется мудрым? Потому что учит людей истинному пути. «Старый, но неразумный царь» – это начало зла. Почему он называет его царем? Потому что все подчиняется ему. Почему оно называется старым? Потому что соединяется с человеком с детства до старости. Почему он называет его неразумным? Потому что оно учит человека пути зла[249 – Цит. по книге: Hirshman. Midrash Koheleth, pp. 369–371. См. также предисловие: ibid., pp. 16–25.]

Один библеист XIX в., полагая, что Иероним испытал на себе чрезвычайно сильное влияние еврейских экзегетов, называл его «раввином христианской церкви, который только тем и занимался, что христианизировал аллегории раввинов иудейской церкви»[250 – Цит. по: Christian David Ginzburg (введение к Екклесиасту). Возможно, автор несколько преувеличил, что может быть связано с его личной биографией. См.: Coheleth, p. 102.]. Отрывок из толкования Иеронима на Книгу Екклесиаста покажет нам, действительно ли это так, но сначала завершим рассмотрение письма 84, чтобы попытаться получить правильное представление о направлении его экзегезы.

В письме 84 Иероним защищается от обвинения в том, что он поддерживал взгляды, которые проповедовал Ориген и которые были отвергнуты церковью. Эти взгляды, рассматривавшиеся как «уклонение» в богословских спорах, имевших место уже после смерти Оригена, привели к крупному конфликту между Иеронимом и его старым другом Руфином. Упомянув тех троих, которые оказали на него влияние, Иероним говорит:

На всех этих людей я часто ссылаюсь в своих сочинениях. Конечно, принципы Аполлинария противоположны принципам Дидима. Должна ли поэтому каждая из школ представлять меня своим оппонентом, если я признаю, что оба они были моими учителями? Более того, если это правильно – ненавидеть каких-либо людей и презирать какой-либо народ, то, конечно, я являюсь злейшим врагом обрезанных. Ибо даже до настоящего дня они подвергают гонениям Господа нашего Иисуса Христа в своих синагогах Сатаны. Почему тогда должен кто-то бросать мне обвинение в том, что моим учителем был иудей? Или этот кто-то осмелится процитировать письмо, которое я адресовал Дидиму, назвав его учителем?[251 – См.: Hartmann. St. Jerome, p. 48.]

Это письмо дает нам представление об изысканном и ясном стиле Иеронима, и также демонстрирует увлеченность Писанием и его интерпретацией. Глубокая ненависть к евреям не удержала его от изучения их комментариев и не помешала выбору им еврейского текста Писания в качестве основы для его нового латинского перевода – Вульгаты, в конечном счете принятого в качестве официального перевода Библии на латинском Западе. Обратимся теперь к примеру из его комментария на Екклесиаст.

Лучше всего взять для анализа толкование Иеронима на первый стих главы 7 Книги Екклесиаста, который, напомним, открывает собой серию высказываний со словом «лучше»: «Доброе имя лучше дорогих благовоний, и день смерти – дня рождения». Иероним толкует этот стих следующим образом:

Подумай, о человек, о своих немногочисленных днях, о том, что вскоре плоть ослабеет и ты прекратишь свое существование. Сделай свое имя бессмертным, так чтобы, как благовония восхищают ноздри своим благоуханием, так могли

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org все будущие поколения восхищаться твоим именем. Симмах тонко изъяснял это: «Доброе имя, – он сказал, – лучше, чем сладко пахнувшие благовония (потому евреи зовут благовония "дорогой мазью")». И день смерти лучше дня рождения. Это означает либо что лучше уйти из этого мира и избежать его страданий и ненадежной жизни, чем, войдя в этот мир, терпеливо сносить все эти тяготы; когда мы умираем, наши дела известны, а когда рождаемся – неизвестны; либо еще, что рождение привязывает свободу души к телу, а смерть освобождает ее[252 – По пер.: Bareille. Oeuvres Completes, p. 48.]».

Часто Иероним начинает с общего смысла последующих стихов[253 – См.: Jaу. L'Exegese, p. 206.], но здесь он более риторичен. Страстное начало заменено лексическим анализом, и отрывок оканчивается тремя различными предположениями о том, как толковать вторую часть стиха. По меньшей мере одно из них имеет близкое соответствие с пассажем из Когелет Рабба, рассматриваемым ниже, а третье отражает направление, соответствующее аскетическим склонностям Иеронима-монаха. В Когелет Рабба по поводу данного стиха мы читаем:

Когда рождается человек, все радуются; когда он умирает, все плачут. Должно быть не так: когда человек рождается, не следует радоваться этому, потому что неизвестно, какова будет его судьба[254 – Слово, переведенное нами как «время» (perek), означает «часть», «доля» или «судьба». См.: Lieberman. Greek, pp. 73–75.] и в каких деяниях он будет принимать участие, праведных или грешных, добрых или злых. Когда же он умирает, следует радоваться, ибо он уходит с добрым именем, оставляя этот мир с миром. Притча: это подобно двум кораблям – один покидает гавань[255 – Limen по-гречески означает «гавань». См.: Sperber. Nautica Talmudica, pp. 140 – 142.], а другой входит в нее. Уходящему кораблю радовались, а входящему никто не радовался. Там был один умный человек, и он сказал людям: «Я вижу, вы все перепутали. Нет причин радоваться уходящему кораблю, ибо никто и не знает, какова будет его участь, какие, моря и бури встретит он на своем пути[256 – «Моря и штормы» – 'il'ulin. См.: Sokoloff. Dictionary.]; но тому, кто возвращается в гавань, всем следует радоваться, так как он прибыл благополучно». Подобным образом, когда человек умирает, всем следует радоваться и благодарить, что он покинул этот мир с добрым именем...[257 – Цит. по: Оксфордская рукопись 164.]»

Словам Иеронима о том, что доброе имя живет вечно, соответствует формулировка в мидраше: «доброе масло хорошо в свое время, а доброе имя – всегда». Я не собираюсь анализировать все примеры, которые могли бы свидетельствовать о том, что Иероним. эксплицитно или имплицитно, опирается на мидраш. Большая часть таких примеров его комментария на Екклесиаста уже была собрана и опубликована Л. Гинцбергом около шестидесяти лет назад[258 – См.: L. Ginzberg. Der Kommentar.]. Я намерен прояснить тот принцип, которым руководствовался Иероним при компилировании различных методов из разнообразных переводов и комментариев, как христианских, так и еврейских. В качестве последнего примера я рассмотрю духовное, или тропологическое, толкование.

Иероним предлагает несколько «буквальных» толкований на стих Екклесиаста 7:26: «И нашел я, что горше смерти женщина, потому что она – сеть, и сердце ее – невод, руки ее – оковы; добрый пред Богом спасется от нее, а грешник уловлен будет ею». Это именно женщина принесла в мир смерть, это именно она возбуждает в мужчине страсти, и так далее. В типичной для Антиохийской школы манере Иероним указывает на то, что Соломон говорил здесь исходя из собственного опыта, как тот, кто согрешил, будучи сам под влиянием женщин (как сказано в Третьей книге Царств 11:4: «Во время старости Соломона жены его склонили сердце его...»), и затем продолжает: «Это буквальное значение. С другой стороны, духовно мы отождествляем женщину со всем грехом вообще и со всем Беззаконием, которое изображено в виде женщины на куске свинца в Книге Захарии (5:7–8); или тропологически мы понимаем, что женщина есть дьявол вследствие его размягчающей силы; или, конечно, мы согласны, что женщина – идолопоклонство или даже, скорее, церковь еретиков»[259 – По: Bareille. Oeuvres Completes, p. 58.]. Слово tropicos образовано от греческого

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org корня, означающего «поворачивать». Понимание Писания требует, чтобы мы поворачивали слово до тех пор, пока оно не обнаружит своего глубинного смысла[260 -]. Приводятся три духовных объяснения в дополнение к «историческому», о котором мы уже говорили. На языке мудрецов Талмуда это могло бы быть сформулировано так: женщина – это зло; женщина – это сатана; иначе: женщина – это еретики. Действительно, Когелет Рабба приводит здесь толкование рабби Исси из Кесарии, который «толковал этот стих как относящийся к ереси». Приравнение женщины к идолопоклонству также встречается в нескольких источниках[261 - См.: Тосефта Хуллин, 2:24.]. Очевидно, когда стих имеет более позитивное значение, у Иеронима есть тенденция толковать его как относящийся к церкви или даже к самому Иисусу.

Так, Иероним толкует стих из Екклесиаста 1:4 «Род проходит, и род приходит» как «Первый род евреев прошел, и объединенный род язычников приходит; теперь, когда Синагога исчезла, земля пребудет, пока не придет вся церковь»[262 - См.: Hirshman. Midrash Koheleth, p. 24.]. Когелет Рабба придерживается иной точки зрения: «Царство приходит, и царство уходит, но Израиль пребывает вечно». Эта полемика вышла на новый уровень, когда Отцы церкви научились использовать еврейские комментарии и включать их в свои сочинения. Как будет показано дальше, именно этого принципа и придерживался Иероним.

Комментарий Иеронима на книгу Екклесиаста – один из его первых опытов в этой области, но, как и в своих духовных комментариях, он прекрасно знаком и дотошно внимателен к словам текста. Как мы видели, его метод заключается в том, чтобы предложить много толкований на один и тот же стих, разделяя их словами «или» либо «иначе», что очень сильно напоминает «другое слово» («другая вещь») – идиому еврейского мидраша[263 - См.: Jay. L'Exegese, p. 75. Автор утверждает, что Иероним заимствовал этот принцип у латинских грамматиков. Он упоминает о наличии связи с идиомой в мидраше в прим. 49.]. В другом месте Иероним описывает свой метод как «соединяющий историческое толкование иудеев с нашим тропологическим (то есть «духовным») толкованием»[264 - См.: Jay. L'Exegese, p. 72, 42, а также цитату из предисловия Иеронима к комментарию на Книгу Захарии.]. Слово «исторический», которое первоначально означало «исследовательский», используется здесь, как и во многих христианских сочинениях, в качестве синонима буквального (пшат, «простой», «последовательный»). Отметим, что греческое слово *historia* на самом деле является точным эквивалентом еврейского слова *midrash*. Тогда вполне вероятно, что если не другие Отцы церкви, то по крайней мере Иероним обращается здесь к первоначальному еврейскому использованию экзегетического подхода, известному как мидраш. Значение этого совпадения выходит далеко за пределы простого совпадения похожих терминов. Очевидно, что можно проследить четкую взаимосвязь между тем фактом, что Иероним берет за основу именно еврейский текст Библии, и тем, что он опирается на еврейский мидраш для создания своих «исторических толкований»[265 - Урбах указал на это в очерке, где он сопоставляет изучение собственно истории с изучением мидраша. См.: Urbach. *History and Halakha*, pp. 116–118.]. Тот, кто сохранил достоверную версию текста, должен был и отвечать за «исследовательскую» интерпретацию этой версии[266 - См. комментарий на эту тему: Jay. L'Exegese, pp. 142–147.]. Но необходимо с большой тщательностью отличать «басни иудеев», которые были осуждены в самом Новом Завете[267 - О выражении «иудейские басни» см., например: Тит 1:14.], от установленных традиций мидраша-пшата, на которые опирался Иероним в своем историческом комментарии. Я считаю это смелой позицией, совершенно противоположной мнению Августина, приводившемуся в главе 2, когда он сравнивает евреев со слепцом, который освещает дорогу другим, но не может видеть сам.

Еще в одном месте Иероним подчеркивает, что разница между христианскими и еврейскими толкованиями заключается только в том, что евреи думают, что пророчества еще будут исполнены, в то время как христиане считают, что они уже исполнились[268 - См.: Hartmann. *St. Jerome*, p. 63.]. В общем, можно сказать, что Иероним гордился своим эклектизмом, и незадолго до своей смерти он признавался: «Я принял решение прочитать всех мужей прежнего времени и проверить мнение каждого из них, чтобы сохранить то, что было в них хорошего, и не отклониться от веры Вселенской церкви»[269 - Цитата из письма Иеронима 119 приводится по изд.: Braverman. *Jerome's Commentary on Daniel*, p. 52.]. Представляется, что отдельные отрывки, которые были здесь приведены, могут являться достаточным доказательством больших интерпретаторских способностей Иеронима. Несмотря на его склонность

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org черпать свои комментарии из многих источников, конечный продукт несет на себе неповторимый отпечаток своего автора.

Иерониму было известно значительное количество еврейских толкований на книгу Екклесиаста, часть из которых уже были рассмотрена нами. Однако сохранившийся мидраш на Екклесиаст – Когелет Рабба – также является в основном антологией, составленной из более ранних мидрашистских источников. Это не последовательный комментарий на книгу Екклесиаста, а собрание материалов, сгруппированных по стихам книги. Иногда этот материал хорошо объясняет стихи Екклесиаста, а иногда толкование лишь «дает пристанище» материалу, не выполняя классической комментаторской функции. Рассмотрим некоторые примеры, которые помогут прояснить фундаментальное различие между сочинением Иеронима и мидрашем.

Ученые считают, что Когелет Рабба сформировался между VI и VIII веками [270 – См.: Hirshman. *The Greek Fathers*, p. 137.]. Согласно Юлиусу Теодору, около 20 % его состоит из цельных единиц текста – так называемых птихт, заимствованных из классических мидрашей, таких, как Берешит Рабба, Ваикра Рабба, Песикта де-Рав Кагана и других [271 – См.: Theodor. *Kohelet Rabbah*, pp. 529–532.]. Хотя большинство ученых полагают, что этот палестинский мидраш свидетельствует о знакомстве его редактора с Вавилонским Талмудом, моя точка зрения такова: если какое-либо влияние и прослеживается, то оно косвенное и несущественное для основного корпуса сочинения. Мы уже видели, что трактат Иеронима включает в себя еврейские толкования, которые также обнаруживаются в Когелет Рабба, что является неопровержимым доказательством существования этих толкований уже в IV в. Другими словами, даже не утверждая, что Когелет Рабба существовал тогда в его нынешнем виде (такое утверждение вряд ли будет верным), можно определенно сказать, что это собрание мидрашей основывается на гораздо более древней традиции.

Действительно, этот мидраш по своему характеру может быть определен как антологический или, как я называл его в другом месте, энциклопедический [272 – См.: Hirshman. *The Greek Fathers*, p. 155.]. Он не только заимствует целые разделы из классических мидрашей, но также старается организовать неэкзегетический материал в соответствии с заглавиями стихов. Так, например, на стих «Все слова утомляют» [273 – Синодальный перевод («все вещи в труде») не передает смысла сказанного. – Примеч. ред.] (Еккл. 1:8) он помещает рассказы из различных других источников по темам: (1) празднословие утомляет человека, (2) ремесла – утомление, (3) слова ереси утомляют человека, (4) даже слова Торы утомляют человека.

Хотя это и не является специфической особенностью данного мидраша на книгу Екклесиаста, но в сочетании с заимствованиями из классических мидрашей данная черта все же представляется нам сознательной попыткой составить сочинение, основанное на стихах Екклесиаста, главная цель которого заключается не в том, чтобы дать объяснение стихам или словам книги. Подобно тому, что пытался утверждать один ученый относительно древней христианской антологии [274 – Ibid., n. 61.], так и мы могли бы сказать в данном случае, что целью составителя было наметить план чтения для изучающих книгу Екклесиаста, создать ту атмосферу, в которой и посредством которой воспринималась бы эта книга. Однако это представляется неверным по отношению к Когелет Рабба, где основное усилие, как кажется, было направлено на собиране поучительного материала «под эгидой» Писания. Изучение мидраша было отдельной ступенью образования, дополняющей изучение галахических проблем. Я не отрицаю того, что некоторая часть материала происходила из популярных проповедей и также использовалась проповедниками последующих поколений.

Когелет Рабба, по-видимому, играл роль в различных образовательных структурах от начальной школы и до академий мудрецов Талмуда, где ученики изучали Писание под руководством своих наставников.

Классическое античное образование являлось, как мы видели, базовым для христиан. Еврейское же основывалось на изучении Мишны или Писания. В римском образовании изучение классиков – Гомера, Вергилия и других – обычно сочеталось с другими предметами, такими, как геометрия или география; когда в тексте встречалась подходящая фраза, например о реке или о дереве, она использовалась для того, чтобы развернуть обсуждение по поводу данного предмета. Представляется, что Когелет Рабба ближе к этой модели, чем ко всем другим, которые предлагались в качестве образца до сих пор.

Совершенно ясно, впрочем, что, хотя в комментарии Иеронима и в Когелет Рабба содержатся одни и те же толкования, эти сочинения все-таки очень сильно отличаются друг от друга. Комментарий Иеронима – это сочинение человека, который систематически отбирал и располагал толкования из разных источников в определенной последовательности. Проповедь и духовное наставление присутствуют и в трактате Иеронима, но его основной целью является толкование слов и идей этой книги. Тот, кто берется за изучение Когелет Рабба, ощущает наличие здесь других приоритетов, на некоторые из них я уже указывал, хотя эти приоритеты не могут быть окончательно определены и исследованы до тех пор, пока моя работа по критическому изданию этого мидраша не будет завершена. Во всяком случае, сочинение Иеронима несомненно играет важную роль компаративного материала при изучении еврейских мидрашей.

10. Христианские и раввинистические сочинения: общий обзор

Период протяженностью примерно в 400 лет, который палестинские мудрецы посвятили исследованию всех аспектов Торы, включая галаху и аггаду, – это апогей изучения Торы. Предметом нашего исследования в данной работе была аггада, то есть то, как раскрывались в древности скрытые сокровища Торы. Леопольд Цунц считал аггадические мидраши прямым продолжением творчества пророков[275 – см.: L. Zunz. Die gottesdienstlichen Vorträge, pp. 326–342.]. Писание стало национальным домом, в котором еврейские мудрецы проводили свою жизнь. Я не уверен, отражает ли слово «национальный» ту власть, которую Писание имело над ними. Принимая решение по вопросу, связанным с галахой, таннаи опирались на два метода: один заключался в том, чтобы извлекать галаху из текста Писания, что мы видели на примере галахических мидрашей, в то время как другой был основан на отходе от него, как мы видим в Мишне[276 – Мы не можем обсуждать здесь этот важный и сложный вопрос, но см.: A. Goldberg. The Early and Late Midrash, pp. 94–106. См. также: Halivni. Midrash, Mishna and Gemara, pp. 58–59; см. также замечание в книге: Зусман. История галахи и Кумран, с. 57–58.]. В конечном счете модель Мишны, где установления расположены по темам, а не в соответствии с библейскими стихами, одержала верх в галахической сфере. Однако иначе обстояло дело с вероучением и религиозными представлениями – той областью, в которой мудрецы предпочитали оставаться в пределах Писания и связывать свои размышления с библейскими стихами. На примере отдельных мест в Мишне можно увидеть, на что была бы похожа аггадическая Мишна, если бы был выбран этот путь. Я имею в виду трактат Авот, десятую главу трактата Сангедрин и трактат Сота (Тосефта). Однако в целом мудрецы Талмуда предпочитали рассматривать отдельные библейские стихи, одновременно комментируя Писание. Им были, по-видимому, доступны толкования на все библейские стихи, так как еврейское образование едва ли могло обойтись без этого. Тем не менее единственный сохранившийся последовательный комментарий – это Таргум, арамейский перевод Библии, рассмотрение которого выходит за рамки настоящего исследования[277 – Об этих переводах см.: Библейская энциклопедия (иврит), vol. 8, pp. 739–769.]. За исключением этих переводов вплоть до XIII в. не предпринималось никаких попыток составления систематического собрания комментариев, которые охватывали бы весь корпус Писания[278 – об эре антологий см.: Лернер. Мидраш га-гадоль, с. 109–118.].

Как уже отмечалось, в то время как в области вероучения и религиозных представлений авторы Талмуда сосредоточили свою творческую деятельность на интерпретации Библии, в галахической сфере они отодвинули ее на второй план, обратившись к обсуждению Мишны. Мы попытались показать различия между творчеством раввинов, насколько оно нам известно, и христианскими произведениями. Раввинистические сочинения редко прибегают к риторическим фигурам, которые постоянно встречаются в проповедях даже у тех христианских проповедников, которые были очень осторожны в использовании высокой риторики. Оригеном был дан новый импульс составлению библейских комментариев по образцу его собственного комментария на Песнь Песней[279 – см.: Horbury. Old Testament, p. 734.]. Если какие-либо подобные еврейские сочинения и существовали в позднеантичный период, о чем, несомненно, дают понять как Иероним, так и мудрецы Талмуда, то они не сохранились в той мере, в которой этого можно было ожидать. С большой долей вероятности можно предположить, что и здесь приверженность устной форме

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org передачи учения и нежелание записывать его, о чем мы уже говорили в главе 2, явились тем фактором, который привел к исчезновению книг аггады, которые упоминаются как в еврейских источниках, так и в христианских сочинениях.

Поэтому неудивительно, что исследователи были рады обнаружить любую еврейскую цитату в огромном корпусе христианской литературы, весьма незначительная часть которой стала предметом рассмотрения в настоящей работе. Многое в этом плане можно почерпнуть из сочинений некоторых выдающихся деятелей церкви, живших в Палестине и ее окрестностях. Через посредство этих сочинений представляется также возможным оценить широкий спектр христианского экзегетического творчества. В данной главе предлагаются беглые зарисовки четырех выдающихся церковных деятелей: двоих – уроженцев Палестины и двоих – Сирии.

Первый – это Ефрем Сирин, главный представитель сирийской церкви[280 – Сведения о Ефреме Сирине почерпнуты из предисловия к новому переводу его песнопений. См.: McVey. Ephrem, pp. 3–5.]. Его влияние на комментаторскую традицию сирийской церкви было решающим, высоко ценили его и за ее пределами. Песнопения, которые он создал, получили широкое признание в латинской Западной церкви и еще больше – в грекоязычной Восточной. Эти песнопения были переведены на несколько языков еще при его жизни. Родился Ефрем Сирин в Нисибине (Ницавин), в начале четвертого столетия. Из талмудических источников, а также из сочинений Иосифа Флавия мы знаем, что Нисибин был важным еврейским центром уже в эпоху таннаев[281 – См.: Гафни. Евреи Вавилона, с 67, прил. 53; с. 77.]

Ефрем испытал сильное влияние еврейских комментариев, которое один исследователь даже назвал «основополагающим»[282 – «of fundamental significance». Эта точка зрения содержится в: Kronholm. Motifs, p. 27.]. Другие исследователи утверждали, что еврейское влияние находит свое выражение и в тех формах, которые использовались Ефремом в его песнопениях[283 – См.: Schirmann. Hebrew Liturgical Poetry, pp. 151–155.]. Читатели этих гимнов обратят внимание на то, что две религии продолжали свое состязание в сфере обрядовой поэзии, которая была очень тесно связана с мидрашами. Я приведу небольшой пример из поэмы Ефрема о пророке Ионе (этой темой уже занимался Э. Урбах)[284 – См.: Урбах. Покаяние Ниневи, с. 556–560.].

Эти поэмы представляют собой часть большего по объему сочинения. Их семь по количеству, а позднее они были разделены на девять сочинений[285 – См.: McVey. Ephrem, p. 438, p. 639.]. Они были написаны по-сирийски и недавно заново переведены на английский. ниже следует пример[286 – Ibid., p. 456.]:

1. Всевышний послал обрезанного исцелителя, чтобы обрезать сердца необрезанных людей.
2. Мечом Иисуса Навина были обрезаны иудеи. Гласом Ионы были обрезаны ниневитяне.
3. Обрезанный Иона устыдился обрезанных, так как он увидел, что необрезанные обрезали свои сердца.
4. Моисей, промедлив, разоблачил обрезанных, так как они, поклонившись тельцу, явили необрезанность (своих) сердец.
5. В сорокадневном состязании обрезанные были пристыжены; необрезанные торжествовали победу.

Это стихотворение, в оригинале представляющее собой по форме алфавитный акростих, противопоставляет успех Ионы поражению Моисея: народ Ниневи покаялся, в то время как народ Израиля во времена Моисея продолжал грешить. Содержание этого стихотворения прямо продолжает теологическую линию апостола Павла, изложенную в его Послании к Римлянам 2:25–29: «...а если ты преступник закона, то обрезание твое стало необрезанием... и не то обрезание, которое наружно, на плоти; но тот иудей, кто внутренне таков, и то обрезание, которое в сердце...» Однако здесь впечатляет не содержание, а форма, с помощью которой автору в нескольких строфах удается противопоставить необрезанные сердца евреев обрезанию «необрезанных» – в

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org пользу последних. Стыд Ионы, описываемый в третьей строфе, напоминает нам знаменитое талмудическое толкование (Иерусалимский Талмуд, Сангедрин 11:5: «Иона сказал: Я знаю, что язычники близки к покаянию, если я пойду и буду пророчествовать их погибель и они покаются, то Святой, Благословен Он, накажет врагов Израиля (эвфемизм: "накажет Израиля". – Примеч. авт.). Поэтому что я должен делать? Бежать». Гомилетические песнопения Ефрема полностью оправдывают страхи еврейского автора. Мнение, что «язычники ближе к покаянию», принадлежит автору, и он приписывает его Ионе. В книге Ионы толкователь усматривает проблему язычников, которые каются, в противоположность евреям, упорствующим в своих несправедливых путях. Вполне возможно, что Ефрем берет за разработку этой темы по причине своего знакомства с еврейскими источниками. Действительно, еще одно песнопение из принадлежащих Ефрему, также целиком посвященное покаянию народа Ниневию, заканчивается, как пишет Э. Урбах[287 – См.: Urbach. Repentance, p. 121.], «молитвой ниневитян, начинающейся словами: "Славен Бог, устыдивший иудеев перед язычниками"».

Э. Урбах показывает, что покаяние ниневитян, которое воспринимается в Мишне (Таанит 2:1) как пример истинного покаяния, в литературе амораев Палестины рассматривается как ложное и фальшивое. Он также обращает внимание на то, что Ефрем Сирин использует еврейские источники. В связи с этим замечанием Э. Урбаха обратим внимание на довольно неожиданную черту, свойственную творчеству Ефрема Сирина, которая и завершит наш краткий очерк, посвященный этому автору.

Во вступлении, предваряющем первый английский перевод собрания песнопений, повествующих о покаянии ниневитян, издатель цитирует отрывок из стихотворения, где Ефрем сравнивает пост в Ниневии с постом, соблюдаемым его собственными слушателями[288 – Этот отрывок представляет собой часть 1 песнопения 61. Цит. по: Burgess. Repentance, p. XXX.]. Затем издатель высказывает предположение, что это песнопение могло быть связано или с регулярно повторяющимся временем покаяния, или с каким-то особым кризисом, поразившим общину[289 – Ibid., p. XXXVIII.]. Другими словами, мы не только находим, что Ефрем имеет много общего в дискурсе с еврейскими текстами, но само упоминание поста в Ниневии в связи с общественным постом является еврейским обычаем, о чем свидетельствует Мишна в Таанит 2:1: «"Каков чин постов?" – на городскую площадь выносят ковчег... Старейший... держит им прочувствованную речь: "Братья! О жителях Ниневии не сказано: "И увидел Бог их вретича и их пост", но (Иона 3:10): "И увидел Бог дела их"...»[290 – Пер. Н. Переферковича.]. Следовательно, песнопение Ефрема является не чем иным, как «словами увещания», которые он обращает к своей общине во время поста. Этот конкретный отрывок и в целом опора Ефрема на еврейские источники создают парадоксальную ситуацию, на которую указывал один из исследователей Ефрема: тот же самый Отец церкви, который полон злобы и ненависти к евреям, черпает из еврейских источников[291 – См.: Kronholm. Motifs, p. 27.]. Именно эта близость к еврейской традиции приводила к яростному противостоянию ей. В этой области враждебность наиболее ярко выражена в сочинениях Иоанна Златоуста, к которым мы сейчас переходим.

Фигура Иоанна, называемого Хризостомом (т. е. златоустым) по причине его исключительного риторического таланта, дает нам возможность вновь затронуть вопрос о контактах между различными религиями того времени. Иоанн родился в 349 г. в Антиохии, на севере Сирии, в богатой христианской семье. Будучи одаренным студентом, он имел счастливую возможность изучать риторику у одного из выдающихся языческих учителей того времени Либания[292 – Описание основано на замечательной книге: Wilken «John Chrysostom», p. 5. О проповеди Иоанна Златоуста и о его возможном конфликте с его учителем Либанием см.: Hunter. Preaching and Propaganda.]. В конце столетия один еврейский студент придет из Палестины, чтобы обучаться у того же самого учителя. Это будет не кто иной, как сын раббана Гамлиэля![293 – См.: Wilken, ibid., pp. 58–59, автор основывался на статье Швабе «Либаниус», с. 85–110.] Иоанн начал обучаться у Либания в возрасте двенадцати лет, в 361 г., том самом, который был ознаменован неожиданной и кратковременной вспышкой язычества в правление Юлиана, о чем уже говорилось ранее. С июля 362 г. по март 363 г. Юлиан жил в Антиохии, одном из наиболее важных и красивых городов империи[294 – Описание города и датировка пребывания в нем Юлиана см. в: Bowersock. Julian, pp. 93–105.]. Сам Юлиан был известен как горячий почитатель ритора Либания. Именно в этом городе он написал свое сочинение «Против галилеян», в котором резко атакует христианство и его основы

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org детальными и испытующими вопросами. По-видимому, в Антиохии Юлиан услышал и об остановке в восстановлении Храма в Иерусалиме, которое задумывалось им в качестве того шага, посредством которого он намеревался поднять престиж евреев, дав им преимущество перед христианами, своими непримиримыми врагами[295 – Ibid, pp. 98–99, 120–122, где автор оспаривает мнение Ави-Ионы о том, что строительство длилось дольше. Восстановление Храма должно было также опровергнуть утверждения христиан об утрате иудаизмом его прав и переходе их к «новому Израилу».]

Это краткое описание дает представление о тех настроениях, которые господствовали среди духовных направлений древности, когда представители язычества, христианства и иудаизма обучались у одних и тех же учителей. Другим важным вопросом, который уже поднимался в предыдущих главах, но заслуживает упоминания и в этом контексте, является возросший престиж евреев во время кратковременного правления Юлиана. Хотя христианство несколько десятилетий занимало положение наиболее привилегированной религии в империи, внезапно обнаружилось, что все может вернуться вспять. Это означало, что еврейская вера в восстановление Храма не была такой нереалистичной, как это могло представляться, и что христианская теология, воздвигшаяся на руинах Иерусалима в знак падения иудаизма, не была столь прочной, как полагали.

Более того, свидетельства этого периода указывают на то, что и язычество, и иудаизм были все еще полны жизни. Мы не располагаем никакими ясными указаниями на то, что языческие обряды приходили в упадок в IV в. [296 – См.: Macmillen. Paganism, p. 134.]; что же касается той степени привлекательности, которой иудаизм обладал для христиан в Антиохии, то можно сослаться на свидетельство самого Иоанна Златоуста. В восьми проповедях, озаглавленных «Против иудействующих», Иоанн предупреждает против привычки некоторых антиохийских христиан участвовать в различных еврейских ритуалах и даже использовать синагогу в качестве святого места для вознесения молитв. Влияние антиохийских евреев также находит свое отражение в вере христиан в магические способности евреев [297 – Уилкен назвал главу, посвященную проповедям Иоанна Златоуста и притягательным для христиан элементам иудаизма, «The Attraction of Judaism» («Привлекательность иудаизма») (pp. 66–94)]. В самом деле, христианство приобрело определенное положение и импульс к развитию со времени своего официального признания в первой половине IV в., но, как заметил выдающийся историк Э. Бикерман [298 – цит. по: Wilken. John Chrysostom, p. 32.], «современники Златоуста не подозревали, что открывают собой христианскую эпоху».

Иоанн Златоуст энергично боролся против тех христиан, которые колебались между двумя религиями и иногда позволяли себе следовать еврейским обычаям. Как справедливо замечает Р. Уилкен, у этих христиан была прекрасная линия защиты, когда они заявляли, что сам Мессия исполнял еврейские заповеди, и спрашивали, почему им нельзя поступать так же [299 – Ibid., p. 93]. Все не удивительно, что были верующие, как среди христиан, так и среди евреев, которые старались соблюдать установления обеих религий. Индивидуальная склонность к синкретизму, к усвоению символов другой религии, особенно в смутные времена, должна была страшно раздражать духовных лидеров обеих вероисповеданий. Даже о самом рабби Йегошуа бен Леви повествуют следующее: когда заболел его сын, один из учеников Иисуса исцелил его, произнеся заклинание, состоящее из библейских стихов! Рабби Йегошуа выражает неистовый протест против этого, так же как и рабби Ишмаэль в рассказе о Бен Дема, который попросил, чтобы его лечил христианский врач, исцелявший именем Иисуса. Эти две истории рассказаны, очевидно, в контексте полемики против распространенной и глубоко укоренившейся практики. Явление, когда верующие всех вероисповеданий бросаются искать утешения у предположительно святого человека или у удачливого целителя, по-человечески вполне понятно. Относительно запрета «по причине обычаев эмореев», т. е. языческих колдовских обычаев, рабби Йоханан постановил: «всякое средство, которое исцеляет, не запрещено как "обычай эмореев"» [300 – См. : Иерусалимский Талмуд, Шаббат 6:9; Urbach. Sages, p. 101.]

Поэтому неудивительно, что проблема, с которой столкнулся Иоанн Златоуст и другие Отцы церкви, была чрезвычайно серьезной. Иудаизм был близким и соблазнительным искушением, тем более что, как уже отмечалось, всегда была возможность заявить, что сам Иисус оставался иудеем. Иоанн Златоуст, полагаясь на свой риторический талант, попытался искоренить эти симпатии и

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org осудить всех иудействующих христиан, нещадно понося при этом иудеев[301 – См. начало четвертой проповеди в: Harkins. Discourses, p. 71.]: «Опять, жалкие и несчастнейшие из людей, иудеи собираются поститься, и опять нам нужно ограждать стадо Христово».

Уже во второй раз в течение года Иоанн Златоуст был вынужден предупреждать своих слушателей против поста вместе с евреями[302 – Об этом см.: Marmorstein. Studies, pp. 77–92.]. Его запрещение не ограничивалось участием в еврейских обрядах, гнев Иоанна был также направлен против тех, кто упорно желал сохранить исторические связи между иудаизмом и христианством, что становится ясным из полемики по поводу времени празднования Пасхи. В течение сотен лет в церкви велся спор о том, в какой день следует праздновать Пасху. В Антиохии все еще раздавались голоса в поддержку объединения христианской Пасхи с еврейской, так как первая Пасха, т. е. смерть Иисуса, произошла в четырнадцатый день месяца нисана, канун субботы.

Иоанн Златоуст привел впечатляющее множество аргументов против такого разрешения проблемы. Прежде всего он утверждал, что славный собор трехсот Отцов, состоявшийся в Никее в 325 г., уже принял решение по этому вопросу и отделил Пасху от еврейского календаря. Стоит ли нам верить евреям больше, чем Отцам церкви?[303 – См.: Harkins. Discourses, p. 68; Simon. Verus Israel, pp. 316–318.] Затем он заявлял, что разрушение Иерусалима подорвало основание празднования еврейской Пасхи и что Иисус соблюдал этот обычай лишь символически, а не как вечно действующую заповедь, и так далее и тому подобное. Подводя итог, он говорит[304 – См.: Harkins. Discourses, pp. 68–69.]: «Разве не знаешь, что иудейская Пасха есть образ, а наша – истина? Смотри, какая между ними разница: та избавляла от телесной смерти, а эта прекратила гнев Божий, которому подпала вся вселенная; та избавила некогда от Египта, эта освободила от идолослужения; та погубила фараона, эта – дьявола; после той – Палестина, после этой – небо». Далее Иоанн Златоуст показывает, что, к большому огорчению руководителей церкви, связь между церковью и иудаизмом не была разорвана. Она продолжала существовать как на повседневном человеческом, так и на идеологическом уровне. Угроза распространения иудаизма злила пресвитера Иоанна Златоуста, и его отчаянная борьба включает в себя грубые нападки на евреев как на убийц Иисуса, которые никогда не будут прощены[305 – См.: Wilken. John Chrysostom, p. 126.]. Его первостепенной заботой было целиком уничтожить влияние евреев на христиан – задача, с которой церковь, по крайней мере до его времени, не справилась. Для наших целей важно уловить тот высокий уровень идеологического напряжения, который господствовал со времени завершения Иерусалимского Талмуда, и увидеть, что такой выдающийся проповедник был тем не менее одним из наиболее непримиримых врагов иудаизма[306 – Уилкен старался объяснить эту риторическую враждебность, чтобы смягчить крайне негативное впечатление, которое производят проповеди Иоанна. Основные аргументы таковы: 1) сочинения Иоанна следует рассматривать как произведения риторического жанра, называемого по-гречески *psogos*, т. е. уничижительная речь (pp. 116 ff), где мотивы болезненности и опьянения, которые приписываются Иоанном иудаизму, являются общими местами (pp. 120–125); 2) нельзя забывать о реальной угрозе, которую иудаизм представлял для зарождающейся Церкви; 3) нельзя обвинять Иоанна за то, как были использованы впоследствии его проповеди, и за развитие их тем в средневековые (p. 1, 62); 4) в примечании (p. 126, п. 9) Уилкен указывает признаки более положительного отношения к евреям в сочинениях Иоанна. В конце книги Уилкен подчеркивает: «то, что точка зрения Иоанна победила, – это очень существенно... для позднейшей истории христианства, потому что на ней основана вся последующая христианская мысль об иудаизме, но это не значит, что мнение Иоанна Златоуста должно быть и нашим» (p. 164). Книга Уилкена является для меня примером христианского исследования, затрагивающего очень тонкие проблемы взаимоотношений между религиями. Конструкция, созданная им для понимания сочинений Иоанна Златоуста, весьма полезна и убедительна, и значительная часть книги посвящена ей. Тем не менее я убежден, что попытка представить эти восемь проповедей вместе со всей их грубой клеветой в качестве заурядного аспекта иудейско-христианской полемики выглядит неубедительной.]

В заключение обратимся к двум палестинским деятелям – Евсевию Кесарийскому (конец III – начало IV в.) и Прокопию Газскому (ок. 465–527). Евсевий,

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org родившийся в христианской семье в Кесарии, был свидетелем того, как христианство превращалось в официальную религию империи. В конце своей долгой жизни он даже написал биографию императора Константина. Книга была опубликована после смерти императора (337), незадолго до смерти самого Евсевия (339). Пользуясь богатой библиотекой в Кесарии, где он был епископом, Евсевий написал несколько исключительно важных книг, одна из которых – история церкви с ее основания и до его времени. Это сочинение по сей день остается главным источником для изучения церковной истории. Одним из первых трудов Евсевия был «Ономастикой» – указатель мест, упоминаемых в Библии. Другое сочинение, дошедшее до нас в двух версиях, содержит рассказы о мучениках.

Этот частичный перечень сочинений Евсевия, не включающий в себя его комментарии и апологии, отражает основное различие между христианскими и талмудическими писателями, которое мы уже пытались осветить. Для того чтобы донести свое благовестие, церковь воспользовалась всем спектром жанров античной литературы. Евсевий жил в разгар периода амораев и был младшим современником рабби Аббагу и его учеников. В то время как Евсевий писал историю церкви, еврейские мудрецы этого времени воздерживались от сочинения исторических трактатов. Если они и видели необходимость обращения к истории, то делали это в рамках интерпретации Писания. Когда они хотели рассказать о мучениках, они включали эти рассказы в свои толкования. Лишь в гораздо более поздний период будет написана «История десяти мучеников», которая также получит имя мидраша. «Исторические» описания, сделанные таннаями и амораями, разбросаны по галахот и мидрашам; талмудисты не видели никакой необходимости в написании целой книги о жизни того или иного великого мудреца или наси (патриарха. – Примеч. пер.). До нас дошли лишь отдельные следы таких рассказов; классическим является рассказ о рабби Эльзаре бен Шимоне, сохранившийся в Песикта де-Рав Кагана, Писка II (Вайиги). Именно в это время Евсевий писал биографию Константина.

На мой взгляд, со стороны палестинских мудрецов это было частью согласованной попытки ограничить свое творчество пределами Устного Закона. Само по себе письменное творчество было ограничено, если не запрещено полностью, и была сделана попытка направить творческую деятельность в разрозненные формы. Творчество амораев в сфере агады было целиком сосредоточено в пределах интерпретации Писания без каких-либо отклонений. Если сформулировать это более корректно, то можно сказать, что нет ни одного доказательства существования каких-либо попыток амораев написать сочинение, напоминающее труд Евсевия. Исключением из этого правила являются зарождающиеся формы литургической поэзии, которая стала записываться, очевидно, в конце этого периода.

Прокопий, живший в конце V – начале VI столетий, получил образование ритора и возглавлял школу риторики в Газе. Исследователи христианской литературы, и прежде всего Девриз (Devreese), считают его первым автором, который начал компилировать толкования Писания, беря их из различных трактатов, и собирать в антологии комментариев на разные библейские книги. Эти антологии называются эклоги (собрания и подборки) или катены (цепи). Ученые считают, что Прокопий был знаком с этой формой сочинения, весьма популярной в римской юридической литературе, и начал писать подобное сочинение, собирая различные комментарии на Библию. Его метод заключался в том, что он делал подборку толкований на каждый стих Писания, помещая имя комментатора в начале каждого из них. Такой метод способствовал сохранению огромного количества материала из сочинений, которые впоследствии были утрачены. Мидраш этого и более позднего периодов также представляет собой подборку из более ранних сочинений. Это справедливо, например, в отношении Шир га-Ширим Рабба и тем более в отношении, как уже отмечалось, Когелет Рабба, но их метод отличается от того, который обнаруживается в сочинениях Прокопия. Основное отличие в том, что Прокопий строит свою антологию по авторам, под именем которых производятся его толкования, в то время как мидраши этого периода заимствуют целые куски из более ранних сочинений, а не цитируют отдельных авторов. Мидраш, который начал оформляться в эпоху таннаев, имел форму антологии толкований, данных различными мудрецами. Однако в этих таннаических сочинениях, в отличие от антологий, имел место диалог между несколькими толкованиями. Эра еврейских антологий наступит лишь в XIII в., с появлением Мидраш га-Гадоль в Йемене и Ялкупт Шимони в Западной Европе. Последняя книга напоминает сочинение Прокопия, но в Ялкупт Шимони указываются сочинения, которые были использованы в качестве источников, а Прокопий называет авторов.

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org
Мне не известно ни одного исследования, в котором талмудическая литература рассматривалась бы как мозаика, состоящая из различных высказываний, и где делалась бы попытка ответить на вопрос: почему труд отдельного человека не записывался и не издавался, как это происходило в средние века? Видимо, этот аспект еще ждет своего исследователя. Во всяком случае, большие средневековые антологии сохранили, подобно Прокопию, важные толкования и версии текстов, не дошедших до нас в их первоначальном виде, и свидетельствуют о том, что аггадическое творчество процветало в эпоху таннаев и амораев в Палестине.

Спор между христианами и евреями об истинной интерпретации Писания, очевидно, подтолкнул и тех и других к более интенсивному его изучению. Это утверждение, безусловно справедливое в отношении христианства, представляется корректным также и в отношении иудаизма. Писание было освещено в этот период необычайно ярким светом. Тот, кто занимается исследованием комментариев или гомилий этого времени, может только удивляться преданности их авторов Писанию и их внимательному отношению к каждой букве. Рабби Акива видел в Торе драгоценный сосуд, который был дан одному лишь Израилю. Любовь к этому сосуду буквально пульсирует во всех мидрашах. Христиане почувствовали это и сами с энтузиазмом принялись за толкование Писания, веря, что это они – истинный Израиль. Однако литературное творчество церкви ушло далеко: оно распространилось на области философии и теологии, которых евреи, по крайней мере в талмудических кругах, избегали. Складывается впечатление, что еврейские мудрецы намеренно создали литературные рамки, которые бы обособили их от окружающей культуры, и отказались от использования литературных жанров, господствовавших в античном мире в целом и в церкви в частности. Их радость заключалась в Торе, через нее они выражали свою веру, не прибегая к другим способам выражения, развивавшимся в окружавшем их мире [307 – Я основывался на выводах интересной книги Уокера о связях между Евсевием и Кириллом в вопросе о святых местах Палестины: Walker. *holy City, holy Places?*, p. 28.].

Эпилог

В любом исследовании нельзя не обращать внимания на социальный и политический контекст того общества, в котором живет исследователь. С тех пор как по следам важного труда Л. Цунца была создана школа *Wissenschaft des Judentums*, эти контексты постепенно влияли на различные научные проекты в данной области. Такая ситуация характерна не только для иудаики. Даже при беглом взгляде, например, на современные направления исследований в сфере гуманитарных наук будет заметно явное влияние феминизма как на темы, так и на методы исследований, и, хотя ученые, конечно, свободны в выборе тем, предпочтения исследователей зачастую формируются под влиянием духа времени. Ученые, и особенно ученые в государстве Израиль, также понимают, что их исследования могут оказать воздействие на общество в целом. На мой взгляд, академическая чуткость к пожеланиям широкой публики похвальна до тех пор, пока эти пожелания влияют лишь на выбор предмета исследования. Однако, начав исследование, ученые сталкиваются с проблемой его беспристрастного проведения. Их выводы должны быть, насколько это возможно, свободны от предубеждений. Ученые обязаны прислушиваться с равной мерой критической симпатии ко всем голосам, которые им приходится слышать по ходу работы, и оценивать их все адекватным образом.

Когда я начинал этот проект, моей целью было (и остается) раскрыть для еврейского читателя мир мидраша сквозь призму, которая не была в достаточной степени исследована. В этом я видел два преимущества. Первое заключалось в самом знакомстве с менее известными древними интерпретациями Писания. Это знакомство могло бы сыграть решающую роль в нашем восприятии подхода мудрецов Талмуда к формированию мидраша и в нашем осознании того, до какой степени эти мидраши принадлежат греко-римскому миру [308 – В самом деле, Эпштейн, выдающийся исследователь Талмуда, считает, что расцвет галахического мидраша во II в. был ответом на критику «саддукеев и еретиков». См.: Эпштейн. Введение, с. 521.]. Я старался показать, что различия между греческой риторикой и иудейской проповедью

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org гораздо значительнее, чем сходство между ними. Второй целью было предложить читателю краткое, пусть и далеко не исчерпывающее руководство по иудейско-христианской полемике в Палестине в период II–V вв. Я попытался проследить историю особого подхода к аггадическим мидрашам, а именно прояснить вопрос литературного родства между еврейскими мидрашами и христианскими сочинениями. Обе религии рассматривали себя в качестве «истинного Израиля» и спорили друг с другом по поводу правильного истолкования Писания, но этот спор остался неразрешенным и продолжается до сих пор.

С эмоциональным подтекстом этой долгой борьбы я столкнулся во время моего пребывания в Соединенных Штатах, особенно в связи с одной книгой, посвященной древним корням антисемитизма. Евреи, живущие в Израиле, менее чутки к современным взаимоотношениям между церковью и евреями, главным образом по причине своей постоянной озабоченности проблемой взаимоотношения ислама и иудаизма. Под влиянием той книги я счел необходимым добавить этот эпилог, чтобы уточнить: я писал ее, изумляясь красоте толкований Библии, чьими авторами были как мудрецы Талмуда, так и Отцы церкви, и я попытался осветить эти толкования в равной степени.

Юстин и Ориген жили в ту эпоху, когда христиан в Римской империи преследовали, а иногда и убивали. Евреи к тому времени начали оправляться от ужасных ударов, которые они претерпели в течение первых веков н. э., и их академии переживали подъем духовного творчества. Но удары, нанесенные по теологии евреев вслед за разрушением Храма, а также потеря государственной независимости ослабляли их перед лицом соперничающей религии. На определенной стадии, особенно начиная с V столетия, гонимые обратились в гонителей. В мою задачу, однако, входит создание не политической, но духовной картины, противоположной первой, по крайней мере в отношении толкования Библии. Во II в. Юстин отверг еврейскую интерпретацию Писания и попытался отвратить евреев от их мудрецов. Он даже заявил, что евреи исказили места в Писании, доказывающие истину христианского Евангелия. Более чем через 200 лет Иероним развил метод, основывающийся на истинности еврейского текста Писания, и даже с уважением относился к еврейским комментариям, хотя все же утверждал, что евреи не участвуют в духовном толковании Библии.

Я попытался восстановить значение христианского толкования Писания, как в смысле его содержания, так и формы, для понимания еврейского мидраша. Хотя я не согласен с той точкой зрения, что большие разделы мидраша являются полемикой с христианами, однако талмудическая литература включает в себя достаточное количество полемического материала, чтобы заставить исследователей тщательно изучать христианские доводы. Еще более важным, на мой взгляд, является изучение экзегетических предпочтений рассмотренного периода как в еврейских домах учения, так и в учебных заведениях христиан. Внимание к различным герменевтическим школам и проявлению их взглядов в различных сочинениях может способствовать правильному определению места Писания в древнем мире и пониманию еврейского мидраша.

Приложение 1. Принципы изучения мидраша в раввинистических и христианских сочинениях

Научное изучение раввинистического мидраша и его связей с патристической литературой развивалось различными путями. Некоторые ученые рассматривали патристику в качестве ценного источника еврейских толкований и преданий, не сохранившихся в раввинистических памятниках. Такой материал называют шкиин, т. е. «следы», «остатки» (так назвал свою книгу на эту тему Шауль Либерман [309 – См.: Либерман. Шекиин, с. 4.]), и его собирание напоминает «выкуп пленников» (пидьон швуим). Эта попытка собрать литературные осколки и вернуть их в отчий дом, чтобы сохранить рассеянные следы еврейской культуры, может восприниматься в качестве охранного мероприятия, но на самом деле идея весьма спорна. Достоверность преданий, отождествляемых как еврейские в патриотических сочинениях,

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org сомнительна: может быть, Отцы церкви подделявали предположительно еврейские тексты? Или же они изменяли их в соответствии со своими целями? Возможно, само приписывание этих толкований еврейским источникам ошибочно?[310 - См.: Satran, рец. на книгу: J. Braverman. *Jerome's Commentary*, pp. 148-153.] Эта проблема, которая тщательно обсуждалась в применении к одному средневековому христианскому сочинению Раймунда Мартини, «*Pugio Fidei*» («Кинжал веры»)[311 - В обсуждении принимали участие Y. Baer и S. Lieberman. Бэр открыл дискуссию своим очерком («Фальсификации Мартини», с. 28-49). Либерман ответил статьей «*Raymund Martini*». В дальнейшем Либерман отстаивает свой подход в предисловии ко второму изданию «*Шекиин*», с. 3-4. Этот метод также нашел поддержку у позднейших исследователей. Выводы и обширная библиография содержатся в: J. Cohen. *The Friars*, pp. 134-136.], нуждается в том, чтобы ее рассматривали каждый раз заново применительно к каждому христианскому тексту, в котором предположительно содержатся еврейские источники.

Второй подход делает акцент на том факте, что расцвет аггады совпал с распространением христианства и мы не можем понять аггаду или по крайней мере некоторые из ее идей, не углубившись в изучение христианской экзегезы и теологии того времени. Эта стратегия предполагает диалог между Отцами церкви и еврейскими мудрецами, которые спорили о комментировании Писания. Эта научная школа тщательно разыскивает и придает особое значение апологетическим и полемическим мотивам в еврейских мидрашах, которые прослеживаются по христианским сочинениям. Наиболее видными ее представителями были А. Аптовизер, А. Марморштейн и Э. Урбах[312 - Я ссылаюсь здесь на выдающиеся работы, написанные на иврите или на английском первыми двумя авторами. У обоих, особенно у первого из них, есть важные работы, написанные по-немецки. См.: Aptowizer. *The Heavenly Temple*, pp. 137-153, 257-287; Marmorstein. *Studies*, с. 1-71, 179-224; Urbach. *The world*, pp. 97-125, 437-538. О подходе, рассматривающем иудаизм и христианство как продолжение борьбы между Иаковом и Исавом, см.: G.D. Cohen. *Esau as Symbol*, pp. 243-269.].

Есть ученые, которые сравнивают христианские и еврейские интерпретации отдельных тем или библейских книг[313 - Я отмечу здесь лишь три современных исследования: Lewis. *A Study in the Interpretation*; Baskin. *Pharaoh's Counsellors*; J. Cohen. *Be Fertile*]. Этим исследованиям присущ более широкий взгляд, охватывающий собственные двум религиям при толковании ими Писания как уникальные, так и общие черты, сквозь которые проступает облик духовного и культурного мира верующих обеих религий.

Четвертый тип изучения представляет гораздо более широкую картину обеих религий, описывая их взаимовлияния. В этой связи стоит упомянуть исследования Ш. Кройса, опубликованные около ста лет тому назад[314 - См.: Krauss. *The Jews*]. Наиболее важным трудом в данной области является семитомное сочинение Л. Гинцберга «*Предания евреев*» (*The Legends of the Jews*), которое начало выходить в 1909 г. Это ценный источник информации об аггаде, основанный на докторской диссертации Л. Гинцберга[315 - См.: Ginzberg. *Legends, Die Haggada*. Другие разделы его исследования, касающегося аггады в патристических сочинениях, были опубликованы в других местах. Христианская точка зрения на рассматриваемую проблему отражена в: Vardy. *Les Traditions*. Прекрасный обзор литературы, посвященной данному вопросу, см. в: Baskin. *Rabbinic-Patristic*].

Приложение 2. Методологические замечания по поводу полемики и мидрашей

Воссоздание истории древности требует от нас внимания к разнообразным типам свидетельств. Чрезвычайно важными источниками являются литературные документы: книги, письма и так далее.

Не менее важны физические следы этого периода – предметы искусства, памятники архитектуры, ремесленные изделия, монеты – все то, что с успехом разыскивают археологи. Ученый должен рассмотреть различные свидетельства, найти, основываясь на доказательствах, ответ

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org на различные спорные вопросы и только тогда представить характеристику периода. Это чрезвычайно интересная задача, требующая сочетания критического подхода со способностью связать многие детали, так чтобы с помощью богатого воображения и знаний обрисовать контуры эпохи. Э. Бикерман, один из величайших историков, занимавшихся античностью, писал в предисловии к своей последней книге, что историку древности необходимы два качества для того, чтобы отважиться на написание исторического труда, – самонадеянность и невежество[316 – См.: Bickerman. The Jews in the Greek Age, p. IX: «arrogance and ignorance»]. Такое ироническое самоуничижение свойственно тому, кто, подобно Э. Бикерману, занимается обширными областями истории. Но историки также являются представителями различных историософских традиций. Один историк акцентирует внимание на духовной сфере того или иного периода, а другой сосредотачивает свои усилия на описании общества или экономики.

В литературоведении ученые также разделяются по тому, какие аспекты при анализе отдельного произведения, в том числе и античного, они считают значимыми. Практически никто не подвергает сомнению и то, что исследователь должен быть в достаточной степени сведущим в языках рассматриваемого периода. Так, краеугольным камнем научной школы *wissenschaft des Judentums* было внимание к филологии и различным рукописным версиям текстов. Бурные дискуссии разворачиваются по поводу того, насколько значимыми являются сведения о периоде и авторе того или иного сочинения. Некоторые теории утверждают, что литературное произведение по своей природе самодостаточно и выйти за его рамки означает не понять предмет своего исследования. Автор создает замкнутый мир, и все, что находится вне его, не существенно для понимания.

Изучение религий также основывается на разных подходах, не обязательно противоречащих друг другу. Один подход исследует социальный контекст религии, другой занимается изучением психологического опыта верующих. Существует также феноменологический метод, который пытается описать феномен религии главным образом изнутри, отождествляясь с ней, но при этом сохраняя критический взгляд.

Невозможно перечислить все существующие школы в разных областях гуманитарных наук, и я ограничил свое описание рамками литературно-религиозного феномена. Не пытаюсь охватить все грани иудейско-христианских контактов или проследить историю их развития в различных странах, я поставил перед собой задачу отметить сходства и различия между Церковью и евреями постольку, поскольку они проявлялись в литературе обеих религий. Моя идея состояла в том, чтобы показать экзегетические подходы обеих сторон в тех текстах, где одна из сторон эксплицитно упоминает другую. Я попытался пролить свет на их общее литературное одеяние – интерпретацию Писания – и на их особенности: разные жанры, характерные для разных религий.

В этом приложении я остановлюсь на литературных измерениях полемики, а именно – на идеологической борьбе, какой она представляется на основании изучения источников. Подобно многим исследователям до меня, я убежден в том, что в литературных сочинениях, помимо литературной, отражается и действительная историческая реальность. Однако настоящее исследование не претендует на то, чтобы устанавливать исторические измерения полемики. Предметом нашего рассмотрения здесь будут различные способы их оценки, как и оценки взаимовлияний.

Во-первых, необходимо различать открытую и скрытую полемику. При открытой полемике источник прямо называет своего идеологического оппонента по имени или по названию и приписывает ему некую позицию. В мидраше такие религиозные противники обычно называются «отступниками», «народами земли», а в некоторых местах даже «учениками Иисуса». Один из самых красивых примеров такого именованья содержится в Берешит Рабба 8:8, в комментарии проблематичных слов стиха «Сотворим человека по нашему образу и подобию»[317 – О стихе «Сотворим человека...» и о христианско-иудейской полемике см.: Simon. Verus. Israel, p. 194.].

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org
«Рабби Шмуэль б. Нахман сказал от имени рабби Йонатана: Когда Моисей был занят записыванием Торы, он записывал ее каждый день. Когда он подошел к стиху «И Бог сказал: "Сотворим", он сказал: "Владыка Вселенной! Почему Ты даешь такое оправдание отступникам?" "Пиши, – ответил Он. – Кто хочет ошибиться, тот ошибется"». Этот текст рассматривает проблему, вызванную употреблением первого лица множественного числа для описания действия Бога; определить же в каждом конкретном случае, кто подразумевается под «отступниками», бывает нелегко. Иногда может быть несколько вариантов решения этой проблемы, на что указывает «Панарион» (см. главу 1). Среди прочих Епифаний называет ересь (hairesis) Сатурнилы, который полагал, что ангелы создали человека и что Бог, который Сам был создан, – лишь один из ангелов, который восстал против высшей доброй силы. Это явно гностическая мысль, и, как отмечалось, можно с большой вероятностью предположить, что гностические идеи были распространены как в иудаизме, так и в христианстве. Далее в той же главе Епифаний предпринимает попытку опровергнуть это утверждение, что пытался сделать лет за семьдесят до него рабби Шмуэль б. Нахман. Епифаний формулирует свою мысль следующим образом:

Ибо на самом деле это был Бог–Отец, а не ангелы, кто сотворил человека и все вещи по Своему решению. И ничто не было сотворено по совету ангелов. Потому что когда Бог сказал: «Сотворим человека», Он сказал: «по нашему образу», а не просто «по образу». Он призвал Свое Слово и Единородного Сына Себе в Помощники, как все верные истинно полагают и такова есть точная правда. В других, более обширных сочинениях об этом я говорил ясно и обстоятельно, что Отец пригласил Сына, через которого Он создал все вещи, присоединиться к Нему и в сотворении человека. И не только Сына, но также и Святого Духа[318 – См.: Marmorstein. Studies, pp. 67–68.]

Когда рабби Шмуэль б. Нахман предположил возможность еретического толкования на основании множественного числа во фразе «Сотворим человека», опасался ли он такого подхода, какой мы обнаруживаем у Епифания и который известен нам также по предыдущим векам из еврейского или христианского гносиса? На этот вопрос трудно, а может быть, и не нужно давать ответ, но важно отметить, что одна и та же тема – слова «Сотворим человека» – обсуждалась как «еретическая» проблема и в еврейской и в христианской литературе. И там, и там опасались ошибочной интерпретации множественного числа. Между прочим, обратим внимание на тот факт, что одна из точек зрения, которая приводится в мидраше, точно совпадает с той, которую опровергал Епифаний[319 – Ibid., pp. 67–68.]: что Святой, Благословен Он, «советовался с ангелами» и спрашивал их, создавать ли человека. Удивительно то, что это самое мнение – что ангелы принимали участие в сотворении человека – уже приводилось Юстином Мучеником в качестве такой точки зрения, которую сами евреи отвергали как неверную! Следовательно, можно заключить, что и христианство, и иудаизм предлагали ряд точек зрения на эту проблему, но, поскольку наше знание иудаизма этого периода, не входящего в раввинистическую литературу, в лучшем случае неполное и фрагментарное, то мы ограничили свою задачу сравнением раввинистической (Мидраш и Талмуд) и христианской литератур.

А. Марморштейн пытался показать, что раввинистическая полемика не сводится к прямым упоминаниям «отступников» или «народов земли», но также прослеживается и в употреблении более скрытых, но устойчивых риторических идиом, таких, как «если кто-нибудь скажет вам» или «кто бы ни говорил так и так, это неправильно»[320 – Ibid., pp. 48–71.]. Видимо, он прав, по крайней мере в отношении первой фразы. Возможно, имело бы смысл проследить отголоски полемики на примере использования идиом, обвиняющих «еретиков» и «народы земли», с одной стороны, и на примере использования риторических конструкций, свидетельствующих о полемике: «если кто-нибудь скажет вам», – с другой. Это не означает, что всегда можно точно определить объект полемики в христианской литературе, а лишь указывает на то, что такое возможно.

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosofff.org «Еретические» взгляды включают в себя широкий круг методов и толкований на библейские стихи. Известно, что мудрецы Талмуда охотно брали на себя ответственность за отмену установлений и ритуалов из-за того, что те могли стать предметом еретических дискуссий[321 – Эта проблема всесторонне рассматривается в работе: Урбах. Десять заповедей, с. 578–596.]. Мишна (Тамид 5) повествует о том, что частью храмового ритуала было дарование благословения, чтение Шма и Десяти Заповедей. В Иерусалимском Талмуде (Берахот 1:8) читаем: «Согласно закону, Десять Заповедей должны читаться каждый день. Но почему они не читаются? Из-за притязаний еретиков, чтобы они не говорили, что только эти (Десять Заповедей. – Примеч. пер.) были даны Моисею на Синае». Талмуд имеет в виду, что древний храмовый ритуал – чтение Десяти Заповедей совместно с Шма (двух отрывков, которые помещены рядом, из Второзакония), должен был иметь продолжение в виде молитвенных обрядов вне Храма. Этот обычай не был принят из-за угрозы того, что еретики могли апеллировать к нему, доказывая, что Десять Заповедей занимают более высокое положение, чем остальная Тора. Если раввины были готовы отказаться от ежедневных чтений Десяти Заповедей из-за еретиков, то, конечно, они охотно отказывались от толкований, милых их сердцу, если чувствовали, что те влекут за собой опасность или используются еретиками. Теперь мы подошли к более сложной проблеме скрытой полемики. Мы видели, что мудрецы Талмуда и в галахе, и в аггаде боролись с еретическими утверждениями. Возможно ли также предположить, что некоторые из принятых ими герменевтических методов предназначались для того, чтобы давать отпор христианским идеям, хотя об этих мотивах открыто и не заявлялось? Одно из самых распространенных направлений исследования за последние сто лет занимается именно изменением тенденций в раввинистическом истолковании отдельных библейских тем и объяснением причин таких изменений полемикой с христианами. Как уже отмечалось, Э. Урбах утверждал, что покаяние ниневитян воспринималось Мишной в качестве достойного примера истинного покаяния, в то время как амораи рассматривали его как пример обмана. Э. Урбах объясняет такую перемену в восприятии реакцией на попытку христиан сделать акцент на покаянии «язычников», как мы видели это у Ефрема Сирина. А. Аптовичер пошел еще дальше[322 – см.: Aptowizer. The heavenly Temple. Ш. Либерман оценил эту статью как «образцовую».] и показал, что глубоко укоренившееся в иудаизме периода Второго Храма понятие «Небесный Храм» было отвергнуто по причине того, что его стали употреблять христиане.

Вот два примера того, что я называю скрытой полемикой. Ученые попытались обнаружить причину подобных расхождений в интерпретации Писания и объяснить их как результат заимствования этих тем христианами. Мне бы хотелось не оспаривать этот метод, но сделать к нему добавление. Эти выдающиеся ученые прекрасно осознавали, что данный подход требует предельной осторожности и порой остается чисто гипотетическим. Однако в дополнение к тому, что поводы для изменений в комментаторских тенденциях прямо не указываются (в отличие от примеров типа «из-за еретиков» или «из-за народов земли»), мы сталкиваемся здесь еще с одной проблемой. Есть разные способы реакции на идеологию, к которой не испытываешь симпатии. Можно попросту пренебречь ею и не обращаться к ней ни явно, ни скрытым образом; можно настаивать на том, чтобы придерживаться известных обычаев, отвергая любую попытку изменить их из-за внешних причин, и оставаться в неведении по поводу всех других точек зрения, сходных или отличающихся. Другой вариант – скрыть какой-либо материал, который мог бы быть полезным для оппонента, по крайней мере на некоторое время. Третий подход – заимствовать утверждения соперника и поставить на них свою собственную печать «подлинности», другими словами, «обратить в иудейство» важные комментарии, мировоззрение или учение нашего оппонента. Помимо этого возможен и четвертый подход, эклектичный и менее последовательный. Говоря о талмудической литературе, существовавшей более пятисот лет и включавшей в себя такое количество авторов и направлений мысли, вряд ли можно ожидать однородной реакции. Это безусловно справедливо в отношении жанра аггадического мидраша, о котором рабби Зейра говорит, что он «оборачивает и переворачивает» (Иерусалимский Талмуд, Маасерот 3:4, 51a). Даже отдельный автор, Ефрем Сириин, то осуждает пророка Иону, то рассматривает его как прототип Иисуса.

Все это говорится для того, чтобы подчеркнуть: если мы квалифицируем какие-то явления как полемичные или спорные, то этим не разрешаем нашу задачу, но лишь ставим дополнительные вопросы.

Мы все еще очень далеки от систематического описания различного восприятия раввинами христианских толкований Библии. И еврейская, и христианская литературы свидетельствуют о взаимной осведомленности по поводу комментариев и толкований друг друга.

Иероним с восхищением записывает еврейскую интерпретацию книги Екклесиаста, а рабби Элиезер бен Гирканос глубоко впечатлен тем, что представляется как Иисусово толкование галахической проблемы, связанной с заработком блудницы. Следовательно, для того, чтобы нарисовать картину противостояния и герменевтического состязания между еврейской и христианской литературами, необходимо тщательное и систематическое изучение различных методов комментирования, которые использовались в обеих религиях. Недостаточно сказать, что нечто является полемикой; мы должны постараться описать развитие спора и методы, к которым по разным поводам прибегали противники.

Примечания

1

В заключение предисловия автор, почтив память своих учителей Шауля Либермана и Моше Цукера, выражает благодарность за помощь в работе над английским изданием книги своим наставникам (Haim Zalman Dimitrovsky, David WeissHalivni) и коллегам (Paula Frederiksen, Caroline Hammond Vammel, Jeremy Cohen, N.R.M. De Lange, Joshua Levinson, David Satran, Jane Shapiro, Hayim Goldgraber), а также Jewish Theological Seminary (Ismar Schorsch), East Brunswick Jewish Center (раввин Chaim Rogoff), SUNY Press и Jack and Celia Rogoff Memorial Fund.

2

Paganus (букв. – «селянин, поселенец») – термин, используемый христианами начиная с IV века для обозначения всех нехристиан. См. замечательную книгу: Lane Fox. Pagans and Christians, p. 30, а также прекрасное введение в историю Церкви в книге: Chadwick. The Early Church, p. 154.

3

Ориген. Против Цельса, IV, 23 (пер. А.Б. Рановича).

4

Юлиан. Против галилеян, 10cd (пер. А.Б. Рановича). О Юлиане и его «счетах» с евреями см. важную книгу: Леви. Встречающиеся миры, pp. 221 и ff.

5

Г. Струмза (Stroumsa) в своей лекции на Одиннадцатом Всемирном конгрессе по иудаике (The Eleventh World Congress of Jewish Studies), июнь 1993 года.

6

Дискуссия по поводу перевода этого имени содержится в кн.: Bullard. The Hypostasis of Archons, pp. 42–46.

7

Данное описание основывается на английском переводе этих текстов у Робинсона. См.: Robinson. The Nag Hammadi Library in English, pp. 153–155; см. также очень точные замечания в кн.: Bullard. Hypostasis. О гностицизме и иудаизме, особенно о проблеме двух небесных сил, см.: Segal. Two Powers in Heaven, p. 252, n. 20 и Marmorstein. Studies in Jewish Theology, pp. 97–98. А. Марморштейн написал несколько статей, посвященных гностицизму, и сборник его статей включает в себя ряд эссе, затрагивающих рассматриваемый вопрос.

8

Marmorstein. Studies, p. 19.

9

Звуки «к» и «х» обозначаются одной и той же буквой «каф». – Прим. ред.

10

Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия, 17. Относительно легенды о сотворении человека и их отношения к гностицизму см.: Altmann. The Gnostic Background, pp. 41–43.

11

Mekhilta de-Rabbi Ishmael, Bahodesh, ch. 5. Lauterbach ed., pp. 236–237.

12

Ibid., p. 234. См. похожую версию в Сифре (на Второзаконие), писка (раздел) 343, и в Ваикра Рабба 13:2 толкование рабби Шимона бен Иохая: «Святой, Благословен Он, оценил все народы и не нашел ни одного, достойного принять Тору, кроме Израиля». См. также комментарии на эти отрывки из Сифре и Мехильты в работе Fraade. From Tradition to Commentary, pp. 32–37. По этой теме вообще см. также: Уффенхаймер. Синайское откровение, с. 105.

13

Об упоминаниях Иисуса в Талмуде и мидраше см.: Herford. Christianity, p. 39. Об имени бен Пантира см.: Roakeah. Ben Stada is Ben Pantera, p. 9 ff. Как показывает исследование, Цельс (Ориген. Против Цельса, I, 32) также употребляет это имя, когда рассказывает о рождении Иисуса женой плотника от незаконной связи с римским солдатом.

14

Само название означает «Дополнение». – Прим. ред.

15

См.: Lieberman. Texts, pp. 76–82.

16

Литература, затрагивающая проблему идентификации еретиков, весьма обширна. См.: Kimmelman. The Lack of Evidence, pp. 228–232. Kimmelman утверждает, что в палестинских источниках слово «еретик» (мин) обычно означает еврея с необщепринятыми убеждениями, но он приводит и точку зрения Либермана, который убежден в том, что слово «еретик» часто относится к нееврею, даже если источник палестинского происхождения. См. также рассуждение о понятии «еретик» в статье: Зусман. История Галахи и Кумран, п. 176, pp. 53–55. Из недавних работ на эту тему см.: Miller. The Minim of Sepphoris, pp. 397–402.

17

В раввинистической литературе было предложено несколько объяснений имени Пантера (Пантира, Пандира) в связи с Иисусом. Укажем на то, что это имя довольно широко распространено в Римском мире и часто появляется в других источниках. См.: Рокох. Иудаизм и христианство, pp. 9 ff. Очевидно, это была еврейская инсинуация, имевшая своей целью противодействовать утверждению о рождении от Девы (parthenos). См.: Chadwick. Contra Celsum, p. 31, п. 3.

18

Ср. «Диалог с Трифоном», 112.

19

См.: Зусман. История Галахи и Кумран, п. 176, pp. 53–55; Miller. The Minim of Sepphoris, pp. 397–402.

20

Mekhilta, ed. Lauterbach, p. 232. См.: Segal. Two Powers, p. 58. Если слова рабби Натана связать с отрывком из кн.: Bullard. The Hypostasis, для сомнений Сегала не остается оснований. Также см.: Marmorstein. Studies.

21

Урбах. Десять заповедей, pp. 578–596.

22

Ориген. О Пасхе, с. 27.

23

«Панарион» недавно вновь стал предметом внимания, появились новые переводы; его историко-литературное описание см. в труде F. Williams. *The Panarion*, vol. 1, pp. XI–XVIII, см. также Amidon. *The Panarion* и Bregman. *The Parable*, pp. 125–138.

24

см.: Feldman. *Proselytism*, pp. 1–58.

25

Тут подразумевается метод, названный Сандерсом «целостным сопоставлением структур религии». см.: Sanders. *Paul and Palestinian Judaism*, pp. 12–24.

26

О других метафорах, используемых Августином в отношении евреев, см.: Blumenkranz. *Juifs et Chretiens*, p. 232.

27

Либерман касается этого источника, и я процитирую его ниже. См: Lieberman. *Hellenism*, p. 207. О параллельном источнике в Бамидбар Рабба см.: Мак. Антихристианские толкования, pp. 135–136.

28

Одно из последних подробных исследований, посвященных Юстину: Skarsaune. *The Proof*. О римском окружении см.: Donahue. *Jewish-Christian Controversy*, pp. 6–58.

29

см. различные версии и комментарии в кн.: Шимон бен Цемах Дуран. *Маген Авот* (Leipzig, 1855), 50b–51b.(ивр.).

30

Lieberman. *Hellenism*, p. 207.

31

см. прекрасную статью: Брегман. *Весы*, pp. 289–292. Основываясь на анализе рукописей, Брегман утверждает, что основная версия мидраша Танхумы говорит о чашах весов мецуйан («готовы»), имея в виду то, что существуют доказательства в пользу данного прочтения, в отличие от чтения меуйан («уравновешены»). Тем не менее дошедшие рукописи Песикты, которые мы процитировали, содержат чтение меуйанин (приводится Брегманом в прим. 14). Это хорошо известное слово, означающее «уравновешенный». см. также: М. Moreshet. *Leksikon Ha-Po'al* (Ramat-Gan, 1981), p. 261 и п. 10: «был равным,

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org уравнивающим, точным». Убедительно пишет об этом Фридман. См: Фридман. Кир Йад, с. 187–189.

32

Lieberman. Hellenism, p. 208.

33

Я основываюсь здесь на данных, приведенных в статье: Брегман. Весы.

34

Речь идет о заимствованных ивритом древнегреческих словах *mysterion* (מֵסְטֵרִיּוֹן) и *semanterion* (סְמַנְטֵרִיּוֹן). – Примеч. ред.

35

См., например, в Pesikta de-Rav Kahana, Braude trans., p. 204 прекрасное толкование на стих «Песни Песней»: «Запертый сад – сестра моя, невеста, заключенный колодезь, запечатанный источник» (4:12). Это притча о дочерях некоего царя, которые отправились в дальний путь, вышли замуж и все привезли домой печати своих мужей. Когда царь вернулся и люди сообщили ему о распутстве его дочерей, каждая достала печать своего мужа. Мне думается, что так обстоит дело и с рассматриваемым источником. См. особенно: Сифрей Бамидбар, писка 151, как приведено в работе: Muffs. Love and Joy, p. 126.

36

Lieberman. Hellenism, p. 208 .

37

Пер. Н. Переферковича. – Примеч. ред.

38

С другой стороны, представляется, что рабби Йоханан защищал изучение агады по агадическим же книгам.

39

См. главу 9. Ориген также добывал еврейские книги.

40

Об отношениях между Римом, христианством и иудаизмом см.: Simon. Verus Israel, pp. 98–117.

41

На мой взгляд, еще не установлено с достаточной долей уверенности, что риторика различна в «гомилетических» собраниях мидрашей, предназначенных, возможно, для чтения в синагоге, и экзегетических, очевидно предназначенных для учеников (служили ли эти собрания мидрашей инструментом для изучения Библии или представляли собой источник информации для гомилета). Я пытался продолжить исследование этого важного вопроса в своих статьях. «The Greek Fathers», pp. 137–165 и «The Preacher», pp. 108–114. См. также: Маргалиот. Ваикра Рабба (на иврите), vol. 5, p. XII.

42

См.: Bonner. Education, p. 289. Автор пишет, что согласно установившейся традиции риторическое вступление преследовало тройную цель: расположить к себе аудиторию (*benevolum*), сделать ее внимательной (*attentum*) и восприимчивой (*docilem*).

43

Macmillen. The Preacher's Audience, pp. 503–511.

44

Эти вопросы были затронуты в работе: Saperstein. Jewish Preaching, pp. 20–26. См. также: Бен Сассон. Мировоззрение и руководство, с. 39–40.

45

См.: Lienhard. Origen as Homilist, p. 39.

46

См.: Hirshman. The Greek Fathers, pp. 143–147.

47

См.: Whitman. Allegory, p. 55–57; и Runia. Philo, pp. 157–183.

48

Об аллегории и теории см.: Grant. Short History, pp. 52–72; Norbury. Old Testament, pp. 767–770. Большой интерес представляет статья: F. Young. Rhetorical, в которой делается попытка найти подоплеку спора между Антиохийской и Александрийской школами в их риторико-философских привязанностях.

49

См.: Hirshman. The Greek Fathers, pp. 151–155.

50

Одна из теорий, возникших при изучении раннехристианской герменевтики, автором которой считается Грибомон, рассматривает церковные комментарии как колеблющиеся между угрозой распространения гностицизма, с одной стороны, и иудаизма, с другой. См.: Klark. *Ascetic Piety*, p. 395. См. также: Уффенхаймер. *Синайское откровение*, p. 10, который рассматривает полемику в еврейском мидраше как направленную против христианства и язычества.

51

Я разделяю точку зрения Пирсона, нашедшую отражение в его недавно опубликованном сборнике трудов, который содержит некоторые выводы поданному вопросу (см.: Pearson. *Gnosticism*, pp. 1–28). Автор склонен рассматривать гностицизм в качестве самостоятельной религии, для которой характерен акцент на знании о далеком боге как средстве спасения и ряд других признаков. Он также рассматривает кризис в иудаизме после разрушения Храма в качестве фона, способствующего развитию таких взглядов.

52

Свидетельством тенденции рассматривать мидраш в качестве популярного жанра может служить название, которое Л. Гинцберг выбрал для своей книги, – «The Legends of Jews»! Гинцберг подробно останавливается на своем методе в предисловии к примечаниям в vol. 5. См. также интересный обзор, данный в работе: Yassif. *Folklore*, pp. 16–26, который он завершает описанием совершенно противоположного подхода, предложенного в работе: Френкель. *Методы Аггады и Мидраша*, где утверждается, что мидраш – это элитарная литература (p. 25).

53

Игра слов здесь основана на возведении слова «аггада» к корню *ngd*, который в арамейском языке означает «тянуть, тащить».

54

либерман («Greek in Jewish Palestine», p. 161) уже указал на это.

55

Мегиллот (букв. «Свитки») – общее название группы небольших по объему библейских книг (Песнь песней, Руфь, Плач Иеремии, Екклесиаст, Есфирь), играющих определенную роль в еврейской литургической практике. – Примеч. ред.

56

См.: Ginzberg. *Legends*, p. IX.

57

Краткую биографию и обзор сочинений Юстина см.: Quaesten «Patrology», vol. 1, pp. 196–219. История двух рукописей, содержащих это сочинение, а также взаимоотношения между ними представлены во вступительной статье к прекрасному изданию: Justin. Dialogue avec Tryphon, ed. Archambault, pp. XII–LXVI, где можно почерпнуть много полезной информации. Archambault говорит о вступлении к этому сочинению, которое было утеряно, и о первом упоминании об этой книге Евсеием Кесарийским (Отец церкви IV в.), ссылавшимся на нее (р. LVII) как на «диалог против иудеев» (!).

58

О лучшей главе «Диалога», посвященной еврейским мудрецам, см: Donahue. Jewish – Christian, pp. 190–210.

59

Сводную информацию и ее анализ см.: Donahue. Jewish – Christian, pp. 88–90.

60

О том, в какой степени «Диалог» и особенно Вступление следуют определенному образцу, см. исследование: Hoffmann. Der Dialog, pp. 12 и 16, п. 4. Тем не менее, даже если «Диалог» построен по модели, взятой у Платона, знание Юстином философии последователей Платона бесспорно. Несколько ученых указывают на философскую проницательность Юстина. См., например: van Winden. An Early Christian Philosopher.

61

Речь идет о войне 130–х гг. – Примеч. ред.

62

Таково стандартное деление текста. См.: Skarsaune. The Proof.

63

Гностики стремились полностью отделить христианство от его еврейского наследия и утверждали, что милосердный Бог, изображенный в Новом Завете, несовместим с мстительным, завистливым Богом, представленным в еврейской Торе. См.: Friend. The Old Testament, pp. 138–139. См. также: Grant. A Short History, pp. 42–44.

64

Цифры в скобках указывают главу и параграф в «Диалоге с Трифоном» согласно делению в изданиях: Goodspeed. Die Alttesten Apologeten, Williams. Dialogue, Archambault. Justin: Dialogue.

65

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org
Тут я следую за Хоффманом (см.: Hoffman. Der Dialog), хотя он и не акцентирует этот факт.

66

См. также точку зрения Harnack, который называет этот диалог монологом (цитируется Хоффманом в работе «Der Dialog», p. 19, п. 3).

67

Современные ученые не разделяют эту точку зрения. См.: Nyldahl. Tryphon und Tarphon, p. 78. Гудиноф («The Theology», pp. 91 – 92) подчеркивал, что о Трифоне нигде не говорится как о мудреце или раввине. См. также: Graetz. Gnosticismus, p. 18.

68

См.: Grant. A Short History, p. 44: «вполне дружелюбное соглашение не соглашаться»; A. L. Williams. Dialogue, п. 7 – рассмотрев отношения между спорящими, идет даже дальше и рассматривает диалог как пример идеальной атмосферы для религиозных споров.

69

Ср. анализ, произведенный в работе: Donahue. Jewish – Christian, Ch. 5, где автор рассматривает, до какой степени последовательны утверждения Юстина. Например, Павел уже указывал на то, что Авраам был сочтен праведником благодаря своей вере, без исполнения заповеди обрезания (Рим. 4). Юстин часто ссылается на тексты Павла (см.: Skarsaune. The Proof, п. 5, pp. 92 ff). См. также: Hammond Vammel. Law and Temple.

70

Уже доказано, что сочинение, Юстина содержит два типа библейских цитат. Первый тип – это пассажи из различных редакций Септуагинты, а второй включает в себя стихи и главы из нескольких сборников, называемых Testimonia. Эти сборники содержали библейские тексты, предназначенные, в частности, для доказательства того, что Иисус и есть Христос, что заповеди были отменены и т. д. В этих сборниках текст Библии иногда изменялся для того, чтобы доказательство было более веским. См.: Chadwick. Justin's Defence, p. 282. Skarsaune. The Proof, п. 5 – здесь весьма удачно определены библейские источники Юстина; см. его выводы: *ibid*, pp. 90–92.

71

Ваег в работе «Israel, the Christian Church» цитирует это место.

72

Речь идет о том, что в субботу можно совершать обрезание. – Примеч. ред.

73

См.: Ир-Шай. Иаков из Набории, pp. 160–161.

74

В литературе периода Второго Храма мнение о том, что Бог отдыхает по субботам, возможно, было широко распространено. См., например, Книгу Юбилеев, гл. 2 и Берешит Рабба, конец гл. 11. Марморштейн указывал на это в своих «Essays», 27.

75

Материал глав 5 и 6 в несколько видоизмененном виде содержится в моей статье «Poletic». Мидраши периода амораев в Палестине, с III до конца IV в. н. э., называются аггадическими мидрашами, потому что они связаны преимущественно с экзегезой библейского повествования и содержащихся там представлений, как они понимались в раввинистический период. Мидраши танняев первых веков н. э. называются галахическими мидрашами, что связано с их большим, хотя и не исключительным, интересом к толкованию закона, содержащегося в Писании. Мидраши танняев на книги Исход и Второзаконие – например, Мехильта и Сифре – насыщены толкованиями, связанными в большей степени с аггадой, чем с галахой. См., например: Mask. Midreshei Na-Aggadah (ивр.).

76

Написание этого имени варьируется в раввинистической литературе. Об имени и самом феномене см.: Herr. Historical Significance, pp. 132–135.

77

Это выражение – грубое арамейское ругательство и включено сюда, несомненно, потому, что сообщает двойной смысл вопросу Тиней Руфа: почему Бог не отпускает дух мертвых в субботу? Обычно это выражение обнаруживается в контексте спора (см.: Берешит Рабба 1:9; Ваикра Рабба 27:1) и встречается в классических мидрашах около десяти раз.

78

Мне не удалось обнаружить никаких научных работ, описывающих и анализирующих это действие, но такое выражение встречается также в западном (палестинском) диалекте арамейского языка. См.: Sokoloff. Dictionary, pp. 176–177.

79

Хотя литературный анализ занимает достойное место в исследовании аггадической литературы, он выходит за рамки настоящей работы, но см.: Френкель. Духовный мир.

80

О Плинии и реке Самбатсион см.: Stern. Greek and Latin, p. 499.

81

Перенесение предметов на меньшее расстояние, чем четыре локтя, не было наказуемо. См., например: Маймонид, «Мишне Тора», Законы Субботы, 12:15.

82

См. факсимильное издание (Иерусалим, 1972), pp. 34 – 35. Версия, представленная в этой рукописи, близка к печатному изданию. См. также комментарий Теодора в критическом издании «Берешит Рабба», с. 94.

83

Такое утверждение уже было сделано в работе: Marmorstein. Studies, pp. 212–214. Марморштейн относит его к другим талмудическим и христианским источникам. В своем трактате «О сотворении мира» (Opif. 3) Филон пишет, что Тора начинается с акта творения, для того чтобы показать, что законы природы и законы Писания одни и те же. См. также: Joel. Vlicke, vol. 2, p. 173.

84

Об этом значении слова nidonin и о смысле всего предложения см.: Lieberman. Texts, pp.32–33, 261.

85

Ср.: Marmorstein. Studies, p. 222.

86

Этой гипотезе не было уделено достаточно внимания в исследовательских работах, касающихся талмудической литературы.

87

Классическое и всеобъемлющее описание христианской полемики см.: Simon. Verus Israel, pp. 163–169.

88

Оно также встречается в Шир га-Ширим Рабба 3:21 и параллельных источниках, а также в Рут Рабба 4:6 и параллельных источниках.

89

Имеется в виду Земля Израиля. – Примеч. ред.

90

См., например, комментарий Эц Йосеф: «Этот Авраам, несомненно, исполнял все заповеди и соблюдал Субботу, но он не поспешил установить границы в канун Субботы...» См. также комментарий: Р. Зеев Вольф Айнхорн: «Это не означает, что Авраам не чтит Субботы, о чем нам ясно сказано ниже (86:4), что Авраам установил границы двора»*.

* Пределы передвижения, допустимого в субботу. – Примеч. ред.

91

См.: Ginzberg. Legends , part 5, no. 275.

92

Некоторые ученые безосновательно утверждали, что Мехильта не является таннаическим мидрашем. Эти утверждения были опровергнуты в работе Кахана «Мехильта из Генизы», с. 515–520.

93

См.: Herr. Historical, pp. 134–135. См. также: Gager. The Origins of Antisemitism, pp. 56–57. Р. Fredriksen обратил мое внимание на настойчивое упоминание Юстином того, что христиане воздерживаются от запрещенной, присущей язычникам пищи (гл. 34).

94

В своем издании Уильяме отсылает читателя к главе 19, в которой Юстин приводит различие между христианским крещением и еврейским ритуальным омовением.

95

О важности омовения для бааль кери (мужчины после ночной поллюции) см.: Alon. The Bounds, part 1, особенно pp. 148–152.

96

Таково также толкование в параллельной версии в Вавилонском Талмуде, Шаббат 130а: «ради которых Израиль страдал до смерти». Но см. также: Либерман. Тосефта Кифшута, part 1, p. 111. Ср.: Lauterbach. Mekhilta, p.204.

97

Пер. Н. Переферковича. – Примеч. ред.

98

Либерман комментировал этот источник в статье «Преследование», см. Страница 90

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosofff.org прим. 22 об омовении («весь вопрос представляется сомнительным»). Более того, вслед за Либрманом мы должны отметить тот факт, что неевреи не запрещали евреям те действия, которые были частью их собственных обрядов (молитва, отдых от работы по праздникам и т. д.). Купание или по крайней мере омовение после половых сношений было широко распространено среди язычников. См. рельеф на вазе I в. в замечательной книге: Veayne. A History of Private Life, p. 11. См. также: Urbach. Sages, pp. 353 и n. 33.

99

В период после разрушения Храма в среде мудрецов Талмуда и послушного им населения были вновь актуализированы и чрезвычайно развиты законы ритуальной чистоты. Так, не только десятины и приношения было принято есть в состоянии ритуальной чистоты, но и обычную еду некоторые мудрецы считали нужным есть только в этом состоянии (см. статью «Чистота ритуальная» в Краткой еврейской энциклопедии). – Примеч. ред.

100

См.: Alon. The Bounds.

101

Т. е. день, следующий за седьмым днем (субботой). – Примеч. ред.

102

Книги Нового Завета доказывают, что события, предсказанные в Библии, сбылись и что пророческая мудрость Библии свидетельствует об ее истинности. Тавтологичность этого построения не помешала Юстину превратить его в главный аргумент. Подробный анализ см.: Chadwick. Defence, pp. 280–283.

103

В примечании к этому месту Archambault говорит, что в этой главе слово «знамение», «знак» (sign) синонимично слову «крест» (cross). См. также: Chadwick. Defence, pp. 289–290 – автор указывает на важность креста для аргументации Юстина.

104

См.: A.L. Williams. Dialogue, p. 199, п. 2 (к главе 94); а также: Archambault, Ch. 111, p. 171, п. 4.

105

См. поучительную статью: Stroumsa. Forms, p. 270. Я не разделяю точку зрения, выраженную в этой статье. Некоторые мудрецы, видимо, придерживались антропоморфического взгляда на Бога, и этот взгляд достигает своего апогея в книге «Шиур Кома». Однако не вызывает сомнений тот факт, что другими мудрецами он оспаривался, даже без ссылок на философию неоплатонизма. См., например: Мехильта, Баходеш 4: «И вот, слава Бога Израилева шла от востока, и глас Его – как шум вод многих» (Иез. 43:2). «Кто дал воде силу? Разве не

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org Он? Но мы употребляем образ из Его созданий, дабы уху способно было воспринять» (пер. Н. Переферковича). См. также важную статью: Pines. God, pp. 1-12; а также Smith. Image, p. 478, п. 1. Возможно, Хешель прав, когда пишет о споре на эту тему между рабби Акивой и рабби Ишмаэлем (см.: Хешель. Теология, с. 266-277). См. также: Halperin. Faces, pp.251-252. Из последних работ см.: D. Stern. Imitatio, pp. 151-174.

106

Отношение Мехильты к Мишне (Рош Гашана 3:8) рассматривается в: Hirshman. Polemic, pp. 373-375. См. также: «Свидетельство Истины ix, 49 (Robinson. The Nag Hammadi, p. 412).

107

Пер. Н. Переферковича . – Примеч. ред.

108

Пер. Н. Переферковича . – Примеч. ред.

109

Такое толкование было предложено мне Менахемом Шмельцером, когда мы обсуждали этот текст. Параллельная версия в Мехильте, Бо 7 подтверждает его интерпретацию «"и когда Я вижу кровь". Рабби Ишмаэль говорил: Все открыто Ему?!». Но это означает следующее: В качестве награды за ваше исполнение этой заповеди Я явлю себя и защищу вас...».

110

См.: wallace. Origen. То, как автор обращается с источниками, весьма странно.

111

Действительно, языческий мир был склонен рассматривать Моисея как настоящего колдуна. См.: Gager. Moses, pp. 134-161. Что касается нашего предмета, Флусер уже указывал на попытку мудрецов Талмуда, а также их предшественников исключить восприятие этих действий как теургических (он указывает на книгу Премудрости Соломона 15:5-7; 16:10-12). См. его поучительную статью «It is not a serpent», p. 549.

112

Данный текст приводится по Мюнхенской рукописи 117, содержащей Мехильту (факсимильное издание: Baltimore, 1980. Ed. Goldin). Вставки сделаны мною в соответствии с изданием Горвиц-Рабин.

113

Кроме параллельной версии в Берешит Рабба 8 на тему «Сотворим
Страница 92

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org человека» (Диалог 62:2–3), можно указать предание об одежде евреев, которая увеличивалась в размере вместе с носящим ее во время странствия по пустыне (Pesikta de Rav Kahana, transl. Braude, p. 219 и Диалог 131:6); установление относительно того, что два козла, приносимых в жертву в День Искупления (Йом Киппур), должны быть одинаковыми внешне, находим в Мишна Йома 6:1 и параллельных версиях (Диалог 40:4) – возможно, в выборе Юстином слова (keleusthentes) можно видеть следы еврейского выражения мицватан ше-йигхийу (им следует быть); текст о верблюдах женского пола в Берешит Рабба 76:7, который Юстин объясняет как имеющий противоположный смысл (112:4), и другие. Полный перечень возможных соответствий приводится в работе: Shotwell. Biblical, pp. 71–115. Автор базируется на исследовании A.L. Williams, напечатанном в его издании «Диалога», и в особенности на пионерской работе Goldfahn. Justinus, pp. 49–60, 114–115, 193–202, 257–269. Некоторые из выводов, содержащихся в указанных работах, заслуживают более подробного обсуждения.

114

См., например, Ваикра Рабба 13:2: «Так язычникам, которые не наследуют жизни грядущего мира, написано: "как зелень травную даю вам все". Но Израилю, который наследует жизнь грядущего века: "Та живность будет вам в пищу..."».

115

См.: Диалог 63:2 (Соломон); 67:1–2, 83:1 (Езекия) См. также: Kamesar Virgin, pp. 51–52 .

116

Запрещение разговаривать с еретиками встречается уже в Тосефте, Хуллин 2:21 (Диалог 38:1); проклятие христиан и иисусах – 16:4, также см. важную статью: Norbury. Benediction, pp. 19–61. Об иисусе как колдуне см. Диалог 69:7, а также Smith. Jesus the Magician.

117

См. диалог 134:1 (полигамия). Об этом см.: М.А. Фридман. Полигамия, с. 7–13, где автор склоняется к тому, что полигамия была распространена среди вавилонского еврейства, в то время как палестинские мудрецы отличались «тенденцией к моногамии» (р. 11). Некоторые делают из утверждения в 72:3 вывод, что евреи хранили в синагогах списки Септуагинты (издание A.L. Williams, p. 152, п. 3). Хотя само по себе это справедливо, я не убежден, что этот отрывок из «Диалога» может быть использован в качестве доказательства или даже намек на этот факт. Он может указывать на то, что на самом деле был использован список Писания на иврите. Я не утверждаю, что Юстин знал иврит (общепринятая точка зрения такова, что не знал, хотя однозначного доказательства нет), но полагаю, ему было известно, что так понимают этот стих (Иер. 11:19) у евреев. См. предшествующее примечание в издании Уильямса, указывающее, что этот стих встречается во всех вариантах на иврите и на греческом.

118

См. чрезвычайно интересную книгу: de Lange. Origen, p. 133.

119

О «Гексапле» см.: Encyclopaedia Biblica (иврит), vol. 2, pp. 812–813.

120

См.: de Lange. Origen, pp. 123–132.

121

В 1980-х годах появились две биографии Оригена, одна на английском, другая на французском (позже переведена на английский), обе под названием «Ориген». О разных версиях относительно последних дней Оригена см.: Trigg. Origen, pp. 241–243 и Crouzel. Origen, pp. 34–36.

122

Нотен проанализировал поводы для различных проповедей (ежедневная молитва; Евхаристия по воскресеньям, средам и пятницам) и пришел к выводу, что Ориген начал цикл своих библейских проповедей с книг Премудрости, продолжил пророческими книгами и завершил историческими (Книга Бытия – I книга Царств). Это был трехгодичный цикл, такой срок требовался оглашенным, чтобы подготовиться к принятию христианства (Trigg. Origen, p. 177). См.: Nautin. Origene, pp. 390–405. Гальперин оспорил выводы, сделанные в книге Нотена (см.: D. Halperin. The Faces of the Chariot, pp. 337–338). См. также следующее примечание.

123

Я не нашел еще объяснения этому факту. Можно сказать, что гомилии на Книгу Исход создают впечатление полного цикла. Гальперин («Chariot») указывает, что такое деление в книге Бытия не столь систематично («три четверти гомилий на одну пятую текста» (p. 338), и, как он показывает, история Авраама и Исаака, рассказанная в книге Бытия 17–26, является предметом двенадцати из шестнадцати гомилий Оригена на эту книгу. Нотен пытается как-то примирить эти факты в своем блестящем вступлении к гомилиям Оригена на книгу пророка Иеремии, немногим из сохранившихся на языке оригинала – греческом. В этом вступлении Нотен предлагает несколько объяснений тому факту, что существует лишь сорок пять гомилий для шестидесяти двух глав книги пророка Иеремии. Одно из них то, что мы вовсе не уверены в том, что Ориген был единственным проповедником общины. Время от времени Ориген даже обращался к епископу и спрашивал его, какой отрывок из Писания должен быть истолкован.

См.: Husson, Nautin. Origene: Homelies sur Jeremie, pp. 45–46, 105–106.

124

Разбор этой проповеди дается в гл. 2 «Origen the Preacher» (Оригенпроповедник) в предисловии к книге Нотена «Origene», pp. 100–130, особенно p. 110 и п. 3.

См. английский перевод: Heine «Origen», pp. 275–276. См. также французские переводы: Fortier. *Homelies*, pp.134–136 и Vorret. *Origene*. Отметим, что эти переводы сделаны с латинской версии текста, которая, в свою очередь, является переводом с греческого.

126

Пер. Heine «Origen», p. 279. См. также перевод Fortier «*Homelies*», pp. 139–140.

127

См.: Husson, Nautin. *Origene*, pp. 136–137.

128

См.: Crouzel. *Origen*, pp. 61–84. На с. 80 он приводит мнение de Lubac, который утверждает, что принцип Оригена основывается как на буквальном, так и на аллегорическом способе толкования текста. Аллегорический метод дает основания для того, чтобы считать фигуру Христа ключом к пониманию Писания. По его мнению, комментарий может обладать либо моральным смыслом, существенным для времени между первым явлением Иисуса и Его вторым пришествием в конце времен, либо мистическим (*anagoge*), возвещающим эсхатологическую реальность.

129

Некоторые ученые анализировали источники, использованные Оригеном, для разъяснения библейских имен. См.: de Lange. *Origen*, pp. 119–121, а также приложение к переводу Heine. *Origen*.

130

Heine. *Origen*, p. 277; Fortier. *Homelies*, p. 137.

131

Ивр. раам га-сес. – Примеч. ред.

132

См.: Husson, Nautin. *Origene*, pp. 136–138.

133

Heine. *Origen*, p. 277; Fortier. *Homelies*, p. 137.

134

Heine, *ibid.*, p. 369.

135

См. *ibid.*, p. 283, п. 58. Heine цитирует C. Kraeling. *The Synagogue: The Excavations at Dura-Europos* (New Haven, Conn., 1956), pp. 84–85, последний адресует читателя к Мехильте на книгу Исход 14:16; Псевдо-Ионатан на Исход 14:21 и Берешит Рабба 74:5, 8. См. также Эстер Рабба 7.

136

Heine, *ibid.*, p. 283.

137

О стиле Оригена см.: Lienhard. *Origen the Homilist*, pp. 36–52.

138

Существует большое количество литературы, посвященной использованию Оригеном аллегории. См. интересный анализ в книге: Torjesen. *Hermeneutical*, p. 142.

139

На такой отличительный признак проповедей Оригена, как «движение», обращается особое внимание в указ. работе: Torjesen, *ibid.*, p. 133–134. Например, первая гомилия Оригена на Песнь Песней также начинается с Исхода из Египта и песни у моря и описывает дальнейшее развитие вплоть до десятой и самой величественной песни Писания (это определение восходит к еврейской традиции) – Песни Песней.

140

Свидетельство о стенографах, записывавших проповеди Оригена, находится у Евсевия. См.: Lienhard. *Origen the Homilist*, p. 40.;

141

Ивр. мар – «Мерра» означает «горечь». – Примеч. ред.

142

Heine, *Origen*, p. 301.

143

Ibid., p. 305.

144

Такой вывод содержится в интересном очерке: Clark. The Uses of the Song of Songs, pp. 396–399.

145

См. прим. 13 к главе 1.

146

Мехильта, Вайис'а, гл. 1. Об «аллегористах» см.: D. Boyarin. Intertextuality, p. 143, п. 7.

147

Пер. Н. Переферковича. – Примеч. ред.

148

Работа опубликована в 1892 г. На английский язык не переведена.

149

И. Хайнеман в своих исследованиях о «птихте» («введение») и в своей небольшой книге «Публичная проповедь».

150

См. две работы, в которых разрабатывается данное направление в исследовании этого вопроса: Boyarin. Intertextuality и Fraade. Tradition.

151

Френкель внес решающий вклад своими исследованиями аггады, опубликованные за последние двадцать лет, в том числе и своей книгой «Духовный мир», где показывается, каким образом мидраш подвергался редактированию и стилизации. См.: Френкель. Методы Аггады.

152

О проповеди в позднейший, средневековый период см.: Saperstein. Jewish Preaching.

153

Greek, pp. 161 – 162. Мои собственные комментарии этого источника см.: Preacher, pp. 108–110.

154

См.: Либерман. Танна, pp. 186–188. См. также: Rosenthal. Reading, pp. 146–148.

155

Текст дан по: Oxford Ms. 164.

156

См.: М. Kosovsky. Concordance to the Talmud Yerushalmi, vol. 1, pp. 185–186: «мой брат», «наши братья» и т. д. Ср. употребление в письмах Бар Кохбы выражения: «Вы не заботитесь о ваших братьях», приводимого в работе: Кучер. Труды, p. 55. Ср.: Деян. 13:15.

157

На это было обращено внимание в работе М.А. Nissim. Rules. См. особенно гл. 4 и 5. Fraade использует для описания этого феномена слово «диалогический». См. его примечания: Fraade. Tradition, pp. 182–183.

158

См. также «увещания» «старца», которые предваряют обращение к народу во время поста. См. Мишна Танайот 2:1.

159

См. также параллельную версию в Ваикра Рабба 7:11 изд. Маргалиота, pp. 191 – 193, а также примечания.

160

См.: Берешит Рабба 35:3 и Песикта де-Рав Кагана в пер. Braude, с. 214–215.

161

Иерусалимский Талмуд, Бава Меция 2:11. См. также: Hirshman. Preacher.

162

Цитаты из Иеронима приводит S. Krauss. The Jews, pp. 235–236.

163

Ср. комментарии по поводу данного отрывка в работах: D. Stern. Indeterminacy, pp. 157–161 и Ш. Абрамсон. Четыре темы (ссылка на эту работу содержится в прим. 52 у D. Stern). Эта модель также обнаруживается в Тосефта Ядаим 2:16. Й. Хайнеман опирался на

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org версию этого текста, содержащуюся в трактате Хагига 3:1, потому что предметом его исследования были «введения» (птихта, см. прим. 29), а только в данной версии этот текст встречается в форме «введения». Кажется более вероятным, что этот пример служит подтверждением того факта, что «введения» не встречаются в талмудической литературе и лишь при последующей редакции этого текста в Вавилонском Талмуде он становится «введением». См.: Heinemann. Tannaitic, pp. 126–129, где автор отмечает, что Stark и Billerbeck уже обратили внимание на это толкование в их собственном исследовании (прим. 27).

164

Эпштейн («Введение», с. 426–427) объясняет, что «суббота» в данном случае означает «неделя». См. другие его замечания по поводу собрания в Явне, которые, как представляется, поддерживают мою интерпретацию этой истории. Либерман, очевидно, придерживается точки зрения, что в данном случае «суббота означает субботу». См. Тосефта Кифшута, часть 8 Соты, с. 680, статья «Шаббат». Вопрос рабби Йегошуа: «Что нового было в Доме Учения сегодня?», возможно, служит в поддержку точки зрения, высказываемой в работе Эпштейна, и кажется невероятным, чтобы эти события происходили в субботу.

165

Первый таннай в Мишна Ядаим говорит: «Все Священное Писание делает руки нечистыми. Песнь Песней и Екклесиаст делают руки нечистыми». В дальнейшем становится ясным, что рабби Акива и его ученики не согласны друг с другом применительно к книге Екклесиаста – первый таннай говорит: «Оно не делает руки нечистыми», рабби Йегуда говорит: «Здесь есть спор», а рабби Йосе говорит: «Оно не делает руки нечистыми». Эти три точки зрения опираются на мнение рабби Акивы, который говорит: «И если нечто и являлось предметом спора, то это был спор лишь о книге Екклесиаста». Стоит упомянуть тот порядок, в котором эти мнения представлены в Мишне. По-моему, рабби Акива не соглашается здесь со своим другом бен Аззаем, который сказал: «Я слышал об этом предании от семидесяти двух старцев в тот день, когда они сделали рабби Элазара бен Азарью главой академии (мудрецов), что и Песнь Песней, и книга Екклесиаста делают руки нечистыми». Другими словами, требовалось голосование, чтобы решить этот вопрос. Так объяснено в Тосафот Йом Тов.

166

Текст цитируется по факсимильному изданию: Kaufman ms., p. 566. Об изменении выражения «все песни святы» на «все писания святы» см.: Либерман. Тосефет Ришонум, т. 2, с. 8–9; Мишнат Шир, с. 118.

167

Т. е. что с точки зрения законов ритуальной чистоты ее статус ниже статуса других священных книг. – Примеч. ред.

168

Leiman. Canonization, pp. 60–65. Либерман ссылается на утверждение в палестинских мидрашах, гласящее, что «все песни святы, а Песнь Песней – Святая Святых» (см.: Lieberman «Mishna»). Он утверждает, что «буквально это означает, что Песнь Песней более свята, чем

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosofff.org
песнь Моисея». Я думаю, что это правильное толкование того, что написано в Мишне: «Все Писания святы, но Песнь Песней – Святая Святых». См.: S.Friedman. The Holy Scriptures, pp.117–132. Ср.: Боярин. Два введения, с. 479–500. Возражение этого автора Либерману неверно: Либерман не говорил, что «Песнь Песней даже предпочтительнее Торы» (с. 469); он написал «песни Моисея» (см. прим. 2), а не «Торы Моисея», таким образом предвосхитив возражение Боярина. Либерман также обратил внимание на слова: «день, в который Песнь Песней была дана», которые я анализирую в тексте.

169

Так объясняет И. Френкель, о чем я узнал от его учеников. В своем вступлении, объясняя название книги, Ориген также говорит о вхождении в святые места, противопоставляя это вхождению в Святая Святых. См.: Lawson. Origen: The Song of Songs, p. 266. Лоусон ошибается, приписывая евреям аллюзии, содержащиеся в классических сочинениях античности (р. 362, п. 37), и это мнение следует исправить согласно: M. Stem. Greek and Latin Authors, pp. 20–31. См. также: Rousseau. Origene, pp. 59–60.

170

См. подробную статью: Урбах. Экзегеза раввинов, с. 516.

171

Впервые я услышал об этом около двадцати лет назад на лекции Yohanan Muffs.

172

Мистицизм имеет несколько определений. Я основываюсь на определении, данном в: Ellwood. Mysticism, p. 29. Я благодарен за эту справку И. Рубинштейну.

173

Коэн прекрасно написал об этом в своем очерке (см.: G.D. Cohen. The Song of Songs, pp. 3 17). Боярин в своей работе (см.: Два введения) попытался опровергнуть мнение, связывающее святость книги с ее мистической интерпретацией, и заканчивает такими словами: «По-моему, мидраш рабби Акивы находится на расстоянии 500 миль от Шиур Кома» (р. 499). Боярин не касается тех мистических аллюзий, которые приводятся мною дальше из Шир га-Ширим Зута. Более того, Ш. Либерман не заявлял, что Шир га-Ширим Рабба является мистическим сочинением, но лишь то, что Шиур Кома был частью «раннего мидраша на Песнь Песней», как сказано в тексте. В целом, как утверждает Боярин, вероятно, Шир га-Ширим Рабба и экзотерическая таннаическая традиция в целом не являются ни мистическими, ни «неясными» текстами. С другой стороны, и аллюзии в Шир га-Ширим Зута, и принцип Оригена, разбираемый ниже, можно считать поддержкой точки зрения, выраженной Ш. Либерманом и Шолемом (Либерман. Мишнат, с. 123). Если настаивать на отрицании «мистического» принципа, то следует убедительно объяснить (как мы постарались это сделать, говоря о месте, которое занимает любовь в учении рабби Акивы), почему рабби Акива в Мишне объявляет этот текст настолько святым.

В работе «два введения» Боярин попытался опровергнуть этот подход, особенно присущий Ш. Либерману; см. прим. 8. Интересна его интерпретация, предлагающая рассматривать Песнь Песней в литературе Талмуда и Мидраша в качестве герменевтического ключа к пониманию Торы в целом, тем не менее представляется спорным, может ли она объяснить утверждение, сделанное рабби Акивой в Мишне. Заключительное утверждение, сделанное Бояриным в его работе «Intertextuality», р. 126, кажется более убедительным: «так почему рабби Акива и его ученики любили Тебя гораздо более, чем святые, бывшие до них? Я бы сказал, это потому, что они умерли с радостью, с мистическим убеждением».

175

Урбах. Экзегеза раввинов, р. 516 .

176

Х. Гольдберг в своей работе собрала и сопоставила толкования на Песнь Песней по таннаическим источникам с толкованиями на Шир га-Ширим Рабба. (см.: Гольдберг. Толкование Песни Песней). О ее находках в Мехильте и Сифрей см. с. 30–54. Она демонстрирует, что редактор Шир га-Ширим Рабба приписывает таннаям гораздо более выраженную тенденцию объяснять Песнь Песней как говорящую о Синайском откровении, чем о том свидетельствуют произведения литературы тан наев.

177

Считается, что Шир га-Ширим Рабба приобрела окончательный вид около VI в. До сих пор не существует критического издания этого мидраша, хотя несколько очень важных версий были опубликованы на основании фрагментов из Каирской генизы (см.: Рабинович. Гинзей, с. 83–117) и рукописей (в журнале Ковец альйад, 9 (1980), с. 3–24 (ивр.)). Новое согласованное и адаптированное издание, включающее предисловие и различные критические замечания, появилось в переводе на иврит с оригинала на идиш, выполненном С. Дунским (S. Dunsky; Jerusalem, 1980). О толковании Песни Песней как имеющей отношение к дарованию Торы см. прим. 11.

178

Schechter опубликовал Шир га-Ширим Зута в серии статей в Jewish Quarterly Review в 1895 г., а в 1896 г. в Кембридже вышло отдельное издание этого памятника по пармскому манускрипту 541. Основываясь на той же самой рукописи и тогда же Бубер также включил этот мидраш в свое собрание мидрашей Зута (Мидраш Зута, Берлин, 1894). В целом издание Шехтера более тщательно, и по нему приводятся цитаты. Фрагмент из этого мидраша, найденный в Генизе, опубликован в работе: Рабинович. Гинзей, с. 250–295. Он составляет около одной трети сочинения. Еще одна рукопись, которую Рабинович использовал в своей работе, хранится в Еврейской теологической семинарии (Jewish Theological Seminary), микр. 5043. 3. Рабинович в предисловии высказывает мысль о том, что, вероятно, мидраш следует рассматривать как таннаическое сочинение, и так же думает другой выдающийся исследователь агады М.Б. Лернер. Это мнение было поддержано в работе: Scholem. Jewish Gnosticism, р. 56. Я склонен согласиться с этой точкой зрения, за исключением тех пассажей, которые представляются более поздними вставками, таких, как пространное толкование о милостыне в конце главы 1 (строки 455–775 по изданию Шехтера). См., однако: Кистер. Аггадические традиции, с.

179

См. также строки 145, 228, 326, 435, 446, 989, 1176, 1374. Мною не рассматриваются третий мидраш на Песнь Песней, Мидраш Шир га-Ширим (Грюнхут). Новое издание этого мидраша с аннотациями, сделанными Вертхаймером, было опубликовано в Иерусалиме в 1981 г. См. рецензию М.Б. Лернера на это издание в Кириат Сефер 48 (1973), с. 543–547.

180

либерман. Мишнат Шир, с. 122–126.

181

Уже в IV книге Ездры (Эзры)* такие выражения, как «роза» (5:24) и «голубка» (5:26), выступают как метафоры народа Израиля. См.: Riedel. *Auslegung*, p. 4.

* В русской Библии «Третья книга Ездры», апокриф I в. н. э. В 5:24 по-русски «лилия». – Примеч. ред.

182

Среди научной литературы, посвященной этому вопросу, есть такие работы, как: Riedel. *Die Auslegung*; Урбах. Экзегеза раввинов, с. 516; Urbach. *The Sages*, p. 152–153; Kimmelman. R. Yohanan, pp. 567–595; Clark. *Uses*, pp. 387–427.

183

См. заключение в работе: Clark. *Uses*, p. 388.

184

Ibid., p. 398.

185

Ibid., p. 394–395.

186

Ibid., pp. 386, 398.

187

Lawson. *Origen*, pp. 22, 24.

Ibid., p. 23.

189

То есть «второго порядка» (греч.). – Примеч. ред.

190

Это, несомненно, интересный комментарий Мишны, Хагига 2. О храме в книге пророка Иезекииля см.: Либерман. Йеменские мидраши, с. 16, п. 1, автор анализирует подход А. Марморштейна и не соглашается с ним. Объяснение этого вопроса, предложенное Ш. Либерманом, см.: Ibid., p. 17.

191

Lawson. Origen, pp . 25–28.

192

Ibid., p. 31. Отрывок целиком приводится на с. 29–37.

193

См.: Nygren. Eros, pp. 388–392.

194

Lawson. Origen, p. 36.

195

Флусер. Источники христианства, с. 35.

196

Lawson. Origen, pp. 38–46.

197

Ibid., p. 40.

198

Ibid., p. 44.

199

Ibid., p. 38.

200

Clark. Uses, p. 398.

201

В еврейской и греческой Библии первым стихом этой книги считаются слова «Песнь песней Соломона». – Примеч. ред.

202

Lawson. Origen, pp. 47–50.

203

О семи песнях Оригена и о десяти песнях в Мидраше и Таргуме Песни Песней см.: A. Epstein. From East, pp. 95–99 с примечаниями Шехтера. См. также статью: Loewe «Apologetic», p. 169 и мидраш Леаха Тов – комментарий XI в. Товии бен Элиезера, иногда называемый Психта Зутарти, в котором упоминаются три песни – песнь у моря, песнь Деборы и песнь Исайи. См. Леаха Тов на первый стих (издание Greenup, 1909), p. 9.

204

Ср. с Шир га-Ширим Рабба.

205

См., например, начало Когелет Рабба, где приводятся толкования относительно происхождения Соломона: «В то время, когда Соломон еще не согрешил, он полагался на свои собственные заслуги».

«Счастлив тот, кто достоин править на царском месте» толкуется Оригеном совершенно по-другому в его комментарии на Песнь Песней. Ориген объясняет отсутствие титулов как знак восхождения к небесному Иерусалиму, на высшую ступень (с. 52–53). Отголоски подобного подхода, возможно, обнаруживаются в Шир га-Ширим Зута. Например: «Так, Святой, Благословен Он, отделил (просеял) Пророков от Торы и Писания от Пророков, и Песнь Песней – самая лучшая (строки 209–210). Другими словами, Песнь Песней – чистая мука (см. также: Боярин. Два введения, с. 495–496). Следующая цитата из Шир га-Ширим Зута имеет тот же смысл: «Научить вас, что мудрость Соломона равноценна Торе» (строки 21–22) и, наряду с этим, воззрение, которое приписывается рабби Акиве: «Если бы не была дана Тора, она (Песнь Песней. – Примеч. авт.) была бы достойна править миром» (строки 22–23); см. также: Либерман. Мишнат, Урбах. Экзегеза раввинов. Интересно, что Шир га-Ширим Зута говорит о происхождении Соломона, хотя в тексте самой книги об этом не упомянуто, чтобы указать еще раз на важность этой книги – «что все песни были произнесены пророками, которые были детьми обычных людей, но Песнь Песней была произнесена царем (царем, сыном царя. – Корректива авт.), пророком, сыном пророка и благородным, сыном благородного!».

206

В русском синодальном переводе эти слова относятся к первому стиху. –
Примеч. ред.

207

Это толкование состоит из нескольких вступительных отрывков и предисловия к фразе «да лобзает он меня». Оно непосредственно предшествует стиху в споре между мудрецами рабби Йохананом по поводу того, как следует понимать слова «царь» (мелех) и (Шломо) Соломон, встречающиеся в книге Песнь Песней. Метод этих мудрецов, например, таков: «Где бы вы ни обнаружили в этом свитке выражение «царь Соломон», там повествуется о том царе, которому принадлежит мир; просто царь означает «община Израиля» (изд. Дунского, с. 12). За этим следует знаменитая дискуссия о том, «где это было сказано?»: на море, на Синае, в Скинии или в Храме. (См.: Либерман. Мишнат Шир, с. 119 и возражения: Боярин. Два введения, с. 496–497). Моя точка зрения состоит в том, что вступление начинается цитатой из рабби Акивы, который говорит в Мишне (дунский, с. 11), что Песнь Песней – Святая Святых, и противостоящим ему мнением рабби Элазара бен Азарьи, который говорит, что это мудрость Соломона, которая не обязательно свята (см.: Тосефта Ядаим, гл. 1). Как бы то ни было, основной смысл комментария на стих «да лобзает он меня» основывается на подходе рабби Йоханана, и это является главным предметом толкования на стих в целом.

208

Цитируется по Оксфордскому манускрипту 164. Рукопись содержит более позднюю вставку, случайную и странную, которая попала и в печатные издания.

209

См.: Урбах. Экзегеза раввинов, с. 520.

210

Сифрей Дварим 313 (в переводе Хаммера (Hammer), с. 321).

211

Ваикра Рабба 86:5.

212

Greek, p. 7.

213

Lawson. Origen, pp. 59–60.

Он ссылается на толкование того же самого стиха – «да лобзает он меня», – переданное от лица рабби Йоханана в Шир га-Ширим Рабба 1:3: «Рабби Йоханан толковал этот стих как относящийся к Израилю, когда они (народ) достигли горы Синай. Это подобно царю, который хотел взять жену из хорошей и благородной семьи, и поэтому отправил посланца поговорить с ней. Она сказала: "Я недостойна быть его служанкой, но все равно, я желаю услышать из его собственных уст..." Так, Израиль – это женщина из хорошей семьи, Моисей – посланец, а царь – Святой, Благословен Он». Настоятельное желание слышать или видеть Бога также восходит к литературе таннаев. См.: Мехильта де-Рабби Ишмаэль (Исх. 19:10): «Мы желаем видеть нашего царя». В своей работе «R. Yohanan» Кимельман утверждает, что это толкование, несомненно, принадлежит рабби Йоханану, в то время как то, которое приведено нами выше об ангеле, доставляющем «реченное», не принадлежит ему или было искажено при передаче (см.: Kimmelman. R. Yohanan, с. 577, п. 47). Это утверждение, однако, неоспорно. Рабби Йоханан мог считать, что они слышали Бога непосредственно и что ангел затем прибыл с этим «реченным» на ритуальную церемонию, которая нами описана. Кимельман рассматривает рассказ рабби Йоханана о благородной женщине как ответ Оригену, но см. мой аргумент в тексте.

215

Это приведенное выше толкование об ангеле, носившем Божественное «реченное».

216

Урбах. Экзегеза раввинов, р. 520.

217

См. также Приложение II.

218

Gafni. Historical Background, р. 27, п. 192. Пятьдесят лет назад либерман показал, что в Иерусалимском Талмуде эксплицитно упоминается Юлиан, см.: Lieberman. The Martyrs of Caesarea, pp. 435–437, а также: Шварц. Галлос, с. 30–36

219

О Юлиане и строительстве Храма см. резюме в: M.D. Herr. History of the Jewish People, vol. 5, pp. 6–73 и особенно библиографию pp. 387–389. См. также: Bowersock. Julian the Apostate.

220

Об Иерониме как комментаторе см.: Jay. L'Exegese. Приношу благодарность Д. Сатрану, указавшему мне на эту ценную книгу. См. также: Hartmann. St. Jerome as an Exegete.

221

Аллюзия на Исх. 34:6–7. – Примеч. ред.

222

Среди ученых нет согласия по поводу даты рождения Иеронима, и знание Иеронима о смерти Юлиана является одной из причин, побуждающей их, несмотря на другие свидетельства, «отодвигать» ее до 347 г. н. э. Согласно этим подсчетам, Иерониму в год смерти Юлиана было шестнадцать лет. См. приложение к замечательной книге Kelly «Jerome», pp. 337–339. Рассказ о смерти Юлиана, который приводится в тексте, см. с. 338. Сам Kelly придерживается той точки зрения, что датой рождения Иеронима является 331 г. н. э. (Ibid., p. 339).

223

Ibid., p. 10.

224

Перевод А. Артюшкова. – Примеч. ред.

225

цит. по: Kelly, *ibid.*, p. 11. Я пользовался французским переводом комментариев на книгу Екклесиаста: *Vareille. Oeuvres completes*, 8. Jay в своей работе «L'Exegese» подверг этот перевод резкой критике (p. 435), поэтому Jeremy Cohen сравнил с латинским оригиналом все переводы этого памятника для издания на иврите. Paula Fredriksen сделала то же самое для английского издания.

226

См.: Jay. *L'Exegese*, p. 13.

227

О его имени и городе, в котором он родился, см.: Kelly. *Jerome*, pp. 4–6.

228

См.: Marrou. *A History of Education*, pp. 430–432.

229

Биографическая информация взята из: Kelly. *Jerome*, pp. 22–23.

230

Ibid., pp. 48–50.

231

См.: Hartmann. St. Jerome, pp. 47–48. Предложение «я никогда не принимал его спорного мнения относительно человеческого разума Христа» взято из работы: Kelly. Jerome, p. 59, п. 9.

232

Аллюзия на Евангелие от Иоанна (3:2).

233

О Дидиме и Иерониме см.: Kelly. Jerome, p. 125.

234

О датировке трактата Дидима см.: Vienert. Allegorie, p. 28, п. 17.

235

К такому выводу ученых заставило прийти наличие ответов учеников, повторение предыдущих уроков и стиль в целом. См. мою статью «The Greek Fathers», p. 144.

236

В споре с Иеронимом его когда-то лучший друг Руфин утверждал, что Иероним провел у Дидима лишь один месяц. См.: Kelly. Jerome, p. 125.

237

При переводе с греческого источника мною использован немецкий текст, опубликованный в: Kramer, Kebabber. Didymus, vol. 4, pp. 67–90.

238

Я придерживался традиционной версии, хотя и Септуагинта, и тексты Дидима немного от нее отличаются. Он говорит об этом прежде всего в середине пассажа (начало с. 8), который я не включил в текст этой книги, цитирует стих из книги Иеремии (22:10), с небольшим, но важным отличием. Его версия этого стиха такова: «Не плачьте об умершем и не жалеете о нем; но горько плачьте об отходящем от Бога», при этом последние два слова отсутствуют как в масоретском тексте, так и в Септуагинте.

239

Текст сноски отсутствует в книге.

240

цит. в: Kelly. Jerome, p. 125.

241

см.: Wright. Select Letters, pp. 364–365.

242

пер.: Bareille. Oeuvres Completes, p. 4 .

243

см.: Jay. L'Exegese, p. 30, n. 54.

244

Ibid., p. 29, n. 52.

245

пер.: Bareille. Oeuvres Completes, p. 38 и Migne. Patrologiae, vol. 23, 1050 ab.

246

Прекрасный обзор толкований в христианских сочинениях см. в: Norbury. Old Testament Interpretation, pp. 727–787; о подходе антиохийцев к толкованию книги Екклесиаста см.: pp. 768–770. Описание различия между аллегорией в Александрийской школе и теорией антиохийцев см.: Hartmann. St. Jerome, pp. 50–51.

247

Krauss затрагивает эту проблему в своей обстоятельной работе, которую я уже неоднократно упоминал. См.: Krauss. The Jews in the works of the Church Fathers, p. 254.

248

Об этом тексте и о секте в целом см.: R. Pritz. Nazarene, p. 58. См. также: Hartmann. St. Jerome, pp. 59–60, где автор приводит еще один отрывок из письма 121: «Евреи говорят: Бар Акива, и Шимон, и Гиллель, наши учителя, передали нам, что в субботу мы можем ходить пешком две мили».

249

цит. по книге: Hirshman. Midrash Koheleth, pp. 369–371. См. также предисловие: ibid., pp. 16–25.

250

Цит. по: Christian David Ginzburg (введение к Екклесиасту). Возможно, автор несколько преувеличил, что может быть связано с его личной биографией. См.: Coheleth, p. 102.

251

См.: Hartmann. St. Jerome, p. 48.

252

По пер.: Vareille. Oeuvres Completes, p. 48.

253

См.: Jay. L'Exegese, p. 206.

254

Слово, переведенное нами как «время» (perek), означает «часть», «доля» или «судьба». См.: Lieberman. Greek, pp. 73-75.

255

Limen по-гречески означает «гавань». См.: Sperber. Nautica Talmudica, pp. 140 – 142.

256

«Моря и штормы» - 'il'ulin. См.: Sokoloff. Dictionary.

257

Цит. по: Оксфордская рукопись 164.

258

См.: L. Ginzberg. Der Kommentar.

259

По: Vareille. Oeuvres Completes, p. 58.

260

261

См.: Тосефта Хуллин, 2:24.

262

См.: Hirshman. Midrash Koheleth, p. 24.

263

См.: Жау. L'Exegese, p. 75. Автор утверждает, что Иероним заимствовал этот принцип у латинских грамматиков. Он упоминает о наличии связи с идиомой в мидраше в прим. 49.

264

См.: Жау. L'Exegese, p. 72, 42, а также цитату из предисловия Иеронима к комментарию на книгу Захарии.

265

Урбах указал на это в очерке, где он сопоставляет изучение собственно истории с изучением мидраша. См.: Urbach. History and Halakha, pp. 116–118.

266

См. комментарий на эту тему: Жау. L'Exegese, pp. 142–147.

267

О выражении «иудейские басни» см., например: Тит 1:14.

268

См.: Hartmann. St. Jerome, p. 63.

269

Цитата из письма Иеронима 119 приводится по изд.: Braverman. Jerome's Commentary on Daniel, p. 52.

270

См.: Hirshman. The Greek Fathers, p. 137.

271

См.: Theodor. Kohelet Rabbah, pp. 529–532.

272

См.: Hirshman. The Greek Fathers, p. 155.

273

Синодальный перевод («все вещи в труде») не передает смысла сказанного. – Примеч. ред.

274

Ibid., n. 61.

275

См.: L. Zunz. Die gottesdienstlichen Vorträge, pp. 326–342.

276

Мы не можем обсуждать здесь этот важный и сложный вопрос, но см.: A. Goldberg. The Early and Late Midrash, pp. 94–106. См. также: Halivni. Midrash, Mishna and Gemara, pp. 58–59; см. также замечание в книге: Зусман. История галахи и Кумран, с. 57–58.

277

Об этих переводах см.: Библейская энциклопедия (иврит), vol. 8, pp. 739–769.

278

Об эре антологий см.: Лернер. Мидраш га-гадоль, с. 109–118.

279

См.: Horbury. Old Testament, p. 734.

280

Сведения о Ефреме Сирине почерпнуты из предисловия к новому переводу его песнопений. См.: McVey. Ephrem, pp. 3–5.

281

См.: Гафни. Евреи Вавилона, с. 67, прил. 53; с. 77.

282

«of fundamental significance». Эта точка зрения содержится в:

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosofff.org
Kronholm. Motifs, p. 27.

283

См.: Schirmann. Hebrew Liturgical Poetry, pp. 151–155.

284

См.: Урбах. Покаяние Ниневии, с. 556–560.

285

См.: McVey. Ephrem, p. 438, п. 639.

286

Ibid., p. 456.

287

См.: Urbach. Repentance, p. 121.

288

Этот отрывок представляет собой часть 1 песнопения 61. Цит. по:
Burgess. Repentance, p. XXX.

289

Ibid., p. XXXVIII.

290

Пер. Н. Переферковича.

291

См.: Kronholm. Motifs, p. 27.

292

Описание основано на замечательной книге: wilken «John Chrysostom»,
p. 5. О проповеди Иоанна Златоуста и о его возможном конфликте с
его учителем Либанием см.: Hunter. Preaching and Propaganda.

293

См.: wilken, ibid., pp. 58–59, автор основывался на статье Швабе
«Либаниус», с. 85–110.

294

Описание города и датировка пребывания в нем Юлиана см. в: Bowersock. Julian, pp. 93–105.

295

Ibid, pp. 98–99, 120–122, где автор оспаривает мнение Ави-Йоны о том, что строительство длилось дольше. Восстановление Храма должно было также опровергнуть утверждения христиан об утрате иудаизмом его прав и переходе их к «новому Израилю».

296

См.: Macmullen. Paganism, p. 134.

297

Уилкен назвал главу, посвященную проповедям Иоанна Златоуста и притягательным для христиан элементам иудаизма, «The Attraction of Judaism» («Привлекательность иудаизма») (pp. 66–94).

298

цит. по: Wilken. John Chrysostom, p. 32.

299

Ibid., p. 93.

300

См. : Иерусалимский Талмуд, Шаббат 6:9; Urbach. Sages, p. 101.

301

См. начало четвертой проповеди в: Harkins. Discourses, p. 71.

302

Об этом см.: Marmorstein. Studies, pp. 77–92.

303

См.: Harkins. Discourses, p. 68; Simon. Verus Israel, pp. 316–318.

304

См.: Harkins. Discourses, pp. 68–69.

305

См.: Wilken. John Chrysostom, p. 126.

306

Уилкен старался объяснить эту риторическую враждебность, чтобы смягчить крайне негативное впечатление, которое производят проповеди Иоанна. Основные аргументы таковы: 1) сочинения Иоанна следует рассматривать как произведения риторического жанра, называемого по-гречески *psogos*, т. е. уничижительная речь (pp. 116 ff), где мотивы болезненности и опьянения, которые приписываются Иоанном иудаизму, являются общими местами (pp. 120–125); 2) нельзя забывать о реальной угрозе, которую иудаизм представлял для зарождающейся Церкви; 3) нельзя обвинять Иоанна за то, как были использованы впоследствии его проповеди, и за развитие их тем в средневековье (p. 1, 62); 4) в примечании (p. 126, п. 9) Уилкен указывает признаки более положительного отношения к евреям в сочинениях Иоанна. В конце книги Уилкен подчеркивает: «то, что точка зрения Иоанна победила, – это очень существенно... для позднейшей истории христианства, потому что на ней основана вся последующая христианская мысль об иудаизме, но это не значит, что мнение Иоанна Златоуста должно быть и нашим» (p. 164). Книга Уилкена является для меня примером христианского исследования, затрагивающего очень тонкие проблемы взаимоотношений между религиями. Конструкция, созданная им для понимания сочинений Иоанна Златоуста, весьма полезна и убедительна, и значительная часть книги посвящена ей. Тем не менее я убежден, что попытка представить эти восемь проповедей вместе со всей их грубой клеветой в качестве заурядного аспекта иудейско-христианской полемики выглядит неубедительной.

307

Я основывался на выводах интересной книги Уокера о связях между Евсевием и Кириллом в вопросе о святых местах Палестины: Walker. Holy City, Holy Places?, p. 28.

308

В самом деле, Эпштейн, выдающийся исследователь Талмуда, считает, что расцвет галахического мидраша во II в. был ответом на критику «саддукеев и еретиков». См.: Эпштейн. Введение, с. 521.

309

См.: Либерман. Шекин, с. 4.

310

См.: Satran, рец. на книгу: J. Braverman. Jerome's Commentary, pp. 148–153.

311

Гиршман Марк Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности filosoff.org
В обсуждении принимали участие Y. Ваег и S. Lieberman. Бэр открыл дискуссию своим очерком («Фальсификации Мартини», с. 28–49). Либерман ответил статьей «Raymund Martini». В дальнейшем Либерман отстаивает свой подход в предисловии ко второму изданию «Шекиин», с. 3–4. Этот метод также нашел поддержку у позднейших исследователей. Выводы и обширная библиография содержатся в: J. Cohen. *The Friars*, pp. 134–136.

312

Я ссылаюсь здесь на выдающиеся работы, написанные на иврите или на английском первыми двумя авторами. У обоих, особенно у первого из них, есть важные работы, написанные по-немецки. См.: Aptowizer. *The Heavenly Temple*, pp. 137–153, 257–287; Marmorstein. *Studies*, с. 1–71, 179–224; Urbach. *The world*, pp. 97–125, 437–538. О подходе, рассматривающем иудаизм и христианство как продолжение борьбы между Иаковом и Исавом, см.: G.D. Cohen. *Esau as Symbol*, pp. 243–269.

313

Я отмечу здесь лишь три современных исследования: Lewis. *A Study in the Interpretation*; Baskin. *Pharaoh's Counsellors*; J. Cohen. *Be Fertile*.

314

См.: Krauss. *The Jews*.

315

См.: Ginzberg. *Legends*,. *Die Haggada*. Другие разделы его исследования, касающегося агады в патристических сочинениях, были опубликованы в других местах. Христианская точка зрения на рассматриваемую проблему отражена в: Vardy. *Les Traditions*. Прекрасный обзор литературы, посвященной данному вопросу, см. в: Baskin. *Rabbinic-Patristic*.

316

См.: Bickerman. *The Jews in the Greek Age*, p. IX: «arrogance and ignorance».

317

О стихе «Сотворим человека...» и о христианско-иудейской полемике см.: Simon. *Verus Israel*, p. 194.

318

См.: Marmorstein. *Studies*, pp. 67–68.

319

Ibid., pp. 67–68.

320

Ibid., pp. 48–71.

321

Эта проблема всесторонне рассматривается в работе: Урбах. Десять заповедей, с. 578–596.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!